

BULLETIN DE LA
SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉGYPTOLOGIE - 115

Juin 1989

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉGYPTOLOGIE

RÉUNIONS TRIMESTRIELLES
COMMUNICATIONS ARCHÉOLOGIQUES

N° 115 Juin 1989

ASSEMBLÉE ORDINAIRE DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉGYPTOLOGIE

---

14 juin 1989

L'Assemblée ordinaire s'est réunie le 14 juin, à 16 h., sous la présidence de Monsieur Jean Vercoutter, président, assisté de M. Jean-Philippe Lauer, vice-président.

Compte rendu de la précédente Assemblée ordinaire

Mme Liliane Palà, secrétaire, donne lecture du procès-verbal de la précédente Assemblée ordinaire du 22 avril 1989 (BSFE 114), aucune observation n'est formulée.

Membres excusés

M. Jean Auvert, Mme Isabelle Bellion, Mme Marie-Liliane Brun, M. Pascal Carapalis, Mme Joëlle Cartron, Mlle Sylvie Caroff, M. Henri Cazelles, M. Pierre Franqueville, M. Matthieu Heerma van Voss, M. Jean-Marie Kruchten, M. Richard Lejeune, M. Henri Loffet, M. Pierre Malfoy, M. Arpag Mekhitarian, Mme Montagne, Mme Suzanne Ratié, M. Maurice Stracmans, Mme Vandermeersch, M. Claude Vandersleyen, Mme Madeleine Vautrin, M. Alain Zivie.

Nouveaux membres

M. Guy Arnaudo, M. Eric Aubourg, Mme Yvette Charrier, Mme Claude Chauveau, M. Georges Demidoff; Mme Isabelle Briend, Mlle

Agnès Pagès, Mme Françoise Rommens, Mme Jacqueline Reumont, Mme Jacqueline Rivat, Mme Lydie Salomon, M. Alain Varlot d'Autray, Mme Madeleine Vautrin.

La Société Française d'Égyptologie a le profond regret de devoir vous annoncer le décès du professeur Jacques Jean Clère, survenu à Paris le 30 mai dernier.

Successeur de Gustave Lefebvre dans la Chaire de Philologie Égyptienne, à la quatrième section de l'École Pratique des Hautes Études, Jacques Jean Clère a été le maître d'un grand nombre de ceux qui, aujourd'hui, enseignent l'Égyptologie en France comme à l'étranger. Sa réputation de Philologue et d'Épigraphiste dépassait très largement nos frontières.

Le prochain volume de la *Revue d'Égyptologie* (n° 40), à laquelle il a beaucoup contribué, sera dédié à sa mémoire.

«VOIR» DIEU
Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne*

Dirk VAN DER PLAS

(*Faculté de Théologie de l'Université de Nimègue et d'Utrecht*).

Hans-Jürgen Greschat, Professeur d'Histoire des Religions à l'Université de Marburg, s'oppose, dans un livre récent intitulé «*Was ist Religionswissenschaft?*»[1], à une forme d'étude qui se borne aux recherches des textes religieux. «L'Histoire des Religions a commencé comme une étude de textes. Et pour une grande part, elle continue d'être ainsi aujourd'hui-même», écrit-il. Et il conclut: «Les historiens des religions aspirent à être des philologues»[2]. Étant historien des religions moi-même, j'adhère à cette idée. Plus encore, je l'approuve et l'applaudis. La connaissance des textes et une capacité philologique solide sont deux éléments nécessaires pour que le chercheur ne tombe pas dans des interprétations et des théories erronées. Mais cela devient une fâcheuse affaire quand beaucoup d'historiens des religions, probablement même la majorité d'entre eux, semblent se limiter exclusivement aux textes, lorsqu'ils réunissent du matériel pour leurs recherches. La réalité des religions est autre: les textes sacrés sont importants, plus pour les prêtres que pour les laïcs, mais ni les prêtres ni les laïcs ne vivent exclusivement de la doctrine et de son exégèse[3]. Il y a une différence entre ce qu'en font les historiens des religions, et ce qu'en font les fidèles. Préoccupés, soit consciemment soit inconsciemment, par le Christianisme occidental et par son obsession des écrits sacrés, les historiens des religions nous ont brossé un tableau des religions individuelles et de la religion en général, que les fidèles eux-mêmes ne reconnaissent plus. Ou, avec les mots de Greschat: «Dans le cas où les historiens des religions cessent de travailler exclusivement avec des textes, bientôt ils ne parlent plus de la foi étrangère que de la même manière qu'un aveugle parle d'un paysage que lui décrivent des voyants. Cela signifie que nous devons faire usage de tous nos sens, parce que les fidèles eux-mêmes n'ont pas bouché un seul de leurs sens»[4]. Mais on cherchera en vain un article traitant de la fonction des sens dans les dictionnaires généraux de l'histoire des religions, par ex. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[5], et *The Encyclopaedia of Religion*[6], ainsi que d'ailleurs dans le dictionnaire spécialisé dans la religion de l'Égypte ancienne de Hans Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*[7].

Dans les questions préliminaires de sa Phénoménologie intitulée «*Erscheinungsformen und Wesen der Religion*»[8], Friedrich Heiler s'occupe de la fonction et de la nécessité des sens dans l'expérience religieuse[9]. Dans ce cadre, il renvoie au cas de deux personnes sourdes-muettes-aveugles, qui n'avaient aucune représentation religieuse démontrable[10]. Entretenir des relations avec dieu, avec les dieux, signifie entretenir des rapports avec le monde suprasensible ou transcendantal. Mais les dieux ne sont visibles, audibles et tangibles que dans une enveloppe sensible. La sensation est préparation, stimulation et véhicule de l'expérience divine.

La route qu'on doit donc suivre pour avoir un tableau véridique d'une foi étrangère, ou la méthode qu'il faut avoir pour l'histoire des religions, nous mène, par le biais de la lecture des textes, de l'écoute des fidèles, et des images, à vivre une religion étrangère avec tous les sens, c.-à-d. voir, écouter, toucher, goûter et sentir simultanément dans la mesure où les fidèles eux-mêmes nous le permettent.

Voilà le problème qui se pose pour l'étude des religions anciennes en général, et pour celui de l'Égypte en particulier. Nous pouvons aller en Égypte, mais les cultes ne fonctionnent plus, et les fidèles nous narrent qu'ils vivent dans l'Autre Monde.

* Version française légèrement adaptée de la leçon inaugurale prononcée à l'Université de Nimègue le 9 novembre 1989 (chaire de *Religions anciennes*, spécialt. de l'Égypte ancienne): «... Uw liefelijk aangezicht te aanschouwen ...!» (Over plaats en functie van de zintuigen in de cultus en volksvroomheid van het Oude Egypte), *Opuscula Niliaca Noviomagensia*, Nº 2, Nijmegen 1989. Je remercie bien vivement Philippe Oguet, qui m'a donné beaucoup de conseils pour le texte français.

Une chose est claire: Dans l'Égypte ancienne tous les sens jouaient un rôle important dans l'expérience et dans la pratique religieuse. Les Égyptiens se rendaient compte que le fonctionnement de tous les sens était la condition «sine qua non» pour jouir d'une vie accomplie. Sur la paroi orientale des sarcophages, deux yeux sont souvent représentés dont une des significations est d'assurer au mort de pouvoir voir ce qui est à l'extérieur. Après la momification, les rites de «l'Ouverture de la Bouche»[11] réanimaient le mort, et lui permettaient ainsi non seulement de se nourrir et de se mouvoir, mais aussi de disposer de tous ses sens[12]. «J'ouvre ta bouche, afin que tu parles, tes yeux afin que tu vois Rê, tes oreilles, afin que tu écoutes les glorifications, afin que tu aies tes jambes pour t'en aller, ton cœur et tes bras pour écarter tes ennemis»[13].

Les mêmes rites étaient accomplis sur les statues divines et les images sur les parois des temples. Ces rites permettaient également que les dieux et les hommes communiquent entre-eux. Beaucoup de données indiquent que tous les sens des hommes et des dieux participaient à cette communication réciproque. Pour avoir un tableau véridique de la vie religieuse dans l'Égypte ancienne, l'historien des religions doit donc essayer de vivre cette communication, malgré le problème que j'ai déjà indiqué.

Heureusement les Égyptologues s'occupent moins exclusivement de textes en général que les historiens des religions. Mais quoique le *Lexikon der Ägyptologie*[14] contienne des articles au sujet de «l'œil» (I, col. 559-560), «l'oreille-écouter» (IV, col. 559-562; II, col. 1232-1235), «le nez-la perception de l'odeur» (IV, col. 350-351; II, col. 555-556), et «la main» (II, col. 938-943), la fonction des sens dans la religion de l'Égypte ancienne n'est pas traitée en détail. Que furent la perception, la sensation et l'expérience des hommes dans le culte et la dévotion? Je m'interroge encore sur ce point.

Dans l'Égypte ancienne, la vue s'avère le plus important de tous les sens. On peut conclure cela de l'expression *irt nbt* — littéralement «tous les yeux» et de même *ḥr nb* — littéralement «tous les visages», mots fréquents pour «tout le monde». Les Égyptiens ont toujours attaché une grande importance aux yeux. Dans les bas-reliefs et les peintures, les yeux sont toujours présentés de face. Dans les statues ils sont accentués par la peinture ou par insertion. C'est de ce sens, la vue concrète et son rôle dans l'expérience religieuse, dont nous nous occuperons principalement.

On peut constater que, dans l'histoire entière de l'Égypte ancienne, les gens désiraient ardemment voir les dieux. Voir dieu est d'ailleurs un désir typiquement humain, qui a pris forme dans toute religion individuelle selon sa propre nature. En Égypte, on trouve dans les textes un nombre incalculable de fois l'expression *m33 nṯr*, ou *m33 + le nom d'un dieu ou d'une déesse*, et son expression synonyme *m33 nfrw + suffixe*, «voir sa beauté (ou perfection)». On rencontre cette expression déjà à l'Ancien-Empire au sujet du roi Sahourê (Ve Dynastie, ± 2510-2460), incarnation du dieu Horus. Quand un navire marchand revient de Byblos, l'équipage lui souhaite la bienvenue en ces termes: «Salut à toi, Sahourê, dieu des êtres vivants. Que nous voyons ta beauté!»[15]. Sur sa statue, un scribe du Nouvel-Empire a fait inscrire ce texte: «Je suis venu pour voir ta beauté, Seigneur des Dieux, Atoum, Seigneur de Thèbes, Roi des Deux Pays. Fasse que je sois dans ton temple»[16].

Dans l'expression «voir dieu» le verbe *m33*[17] domine, mais les équivalents *ptı*[18], *ḫf*[19] et *dgi*[20] sont également employés, sans distinction claire sur le plan du contenu. Souvent les mots sont en parallèle, par ex. dans les mots avec lesquels le grand Sphinx s'adresse au roi Thoutmosis IV en lui donnant la royauté de l'Égypte: «Regarde-moi (*m33*), contemple-moi (*dgi*), mon fils Thoutmosis, je suis ton père, Harmachis-Khepri-Rê-Atoum»[21]. Les textes comme ceux que je cite ci-dessus, confirment ce que beaucoup d'images et de statues nous démontrent aussi: l'homme est face à face avec dieu, avec les dieux, dans nombre de situations, en qualités différentes, dans des localités diverses.

Pour pouvoir donner une interprétation de ce «voir dieu», il faut que nous cherchions les réponses aux quatre questions suivantes:

1. qui voyait dieu?
2. à quel endroit et à quelle occasion voyait-on dieu?
3. que signifie concrètement «voir» dieu?
4. pourquoi désirait-on voir dieu?

1. Qui voyait dieu?

Chaque Égyptien pouvait voir les dieux de son vivant: le roi, les prêtres et les laïcs, aussi bien individuellement que collectivement.

1.1. Le roi: Incarnation du dieu Horus et fils de Rê, le roi peut fréquenter le temple, palais des dieux. En cette fonction il est invité par les dieux eux-mêmes à voir son père divin. Ainsi, à Médinet Habou, Mout et Khonsou guident Ramses III (20e Dynastie) au dieu Amon. Mout dit à l'égard du roi: «Viens au temple afin que tu voies ton père, le Seigneur des Dieux»[22]. Une statue de granite de Mineptah (19e Dynastie) au Musée du Caire dit que ce roi venait «pour voir son père, Amon-Rê, le Roi des Dieux»[23]. Le roi Piânkhy (25e Dynastie) montait «l'escalier qui menait au Grand Balcon, pour voir Rê-dans-le-Château-du-Benben» (...) et il «ouvrit (les deux battants de) la porte et vit son père Rê dans le saint Château du Benben»[24]. En 664 av. J.-C., le roi kouchite Tantamani (25e Dynastie) se réjouit «après qu'il a vu son père Amon de Gebel Barkal». Et le texte poursuit: «Alors S.M. fit apparaître Amon de Napata (dans une procession) et lui offrit une hécatombe (...). Ensuite le roi alla au Nord, en Basse-Égypte, pour voir son père, qui cache son nom plus que les (autres) dieux»[25].

1.2. Les prêtres: Traditionnellement, le roi, intermédiaire entre les dieux et les hommes, est le ritualiste (*nb irt iḫt*) unique. Mais, en pratique, il est représenté dans cette fonction par les grands-prêtres. Ils portent le titre: *ḥf bw ḏsr* — «qui voit le sanctuaire», ou «qui est autorisé à voir le sanctuaire»[26]. Le grand-prêtre d'Héliopolis a, depuis le Moyen-Empire, le titre *wr m33w* — «Le plus grand de ceux qui ont la permission de voir (à savoir: dieu)»[27]. L'auteur d'une statue agenouillée, tenant un naos, s'appelle «le grand-prêtre qui voit dieu dans sa chapelle»[28], et le Père divin Bakenkhonsou fils d'Amenemopet est celui «qui a les mains pures, qui ouvre les deux portes du ciel (la chapelle) pour voir le Grand Dieu»[29]. Cette fonction représentative du grand-prêtre reçoit sa base explicitement à plusieurs reprises, par ex. dans le rituel d'Abydos: «Formule pour voir dieu. Oh dieu, j'ai ouvert tes portes, permets-moi d'entrer. C'est le roi qui m'a ordonné de voir dieu»[30].

1.3. Le peuple: Mais le peuple lui-aussi, individuellement et collectivement, voyait les dieux. Un intendant et scribe de la 18e dynastie dit, sur une statue à Berlin, en vénérant le dieu Thot: «Je viens à toi, Grand Dieu, Thot, protecteur de ses pères. J'adore ta Majesté! Puisses-tu entendre mon appel; puisses-tu prolonger ma durée de vie, pour que je voie ta beauté». Et sur le socle de la même statue on lit les mots: «Il y a louange sur terre par le peuple, quand il voit Thot, comme roi de Maât»[31]. «Amon-Rê, mon Seigneur», faut-il qu'un homme dise en prière quand il verra la statue de ce dieu en procession, «place-moi parmi la foule, fasse que je voie l'éclat de ton visage, quand il apparaît»[32]. Au-dessus d'un homme prosterné on peut lire les mots suivants: «Donner des louanges à Amon-Rê, Seigneur de Thèbes, Premier de Karnak, flairer la terre pour Amon-de-la-Ville, le Grand Dieu Seigneur du sanctuaire, plein de bonté. Qu'il fasse que mes yeux voient sa beauté»[33]. Dans le temple de Dendéra, il est dit au sujet de Horus: «Sa beauté est vue par les citadins»[34].

2. A quel endroit et à quelle occasion voyait-on dieu?

«Voir les dieux de ses propres yeux, être face à face avec eux», ce thème était donc l'apogée des expériences religieuses pour chaque Égyptien, non seulement de son vivant, mais aussi dans l'autre monde. C'est ce que nous montrent les textes et les images. Mais voir dieu n'était pas permis de la même façon à tout le monde.

2.1 Les temples: Dans les grands temples, les prêtres voyaient les dieux pendant le rituel du culte journalier[35]. Dans son tombeau le grand-prêtre d'Hathor à Cusae, Pepiankh (6e Dynastie) raconte: «J'ai fait de grandes choses à cette époque comme chef des prêtres de Hathor, la Dame de Cusae. Tandis que j'entrais chez Hathor, la Dame de Cusae, je la regardais, et j'accomplissais les rites qui lui étaient destinés avec mes mains»[36]. Le point culminant de ce service, accompli par le roi-prêtre, debout devant le naos qui contenait la statue divine cultuelle, était intitulé: «Voir dieu (*m33 nṯr*)»[37]. Les textes dans les différents temples montrent que ce rituel était instauré au moins depuis le Nouvel-Empire. Dans la chambre d'Osiris au temple de Séthi I à Abydos on peut lire les mots suivants: «Formule

pour voir dieu. Mon visage veille sur dieu. Dieu veille sur mon visage. Ouvre-moi tes portes, laisse-moi passer. C'est le roi qui m'a ordonné de voir dieu»[38]. L'officiant, après avoir ouvert les portes du tabernacle, et, après avoir enlevé le voile de la face de dieu, dit: «Je vois Dieu, le Puissant me voit. Horus se réjouit quand il me voit. Je contemple la statue du Volant Divin, la forme sacrée du Faucon d'Or»[39]. A ce moment, selon le texte du temple de Dendéra, le roi-prêtre était «vêtu de son habit destiné à voir dieu»[40].

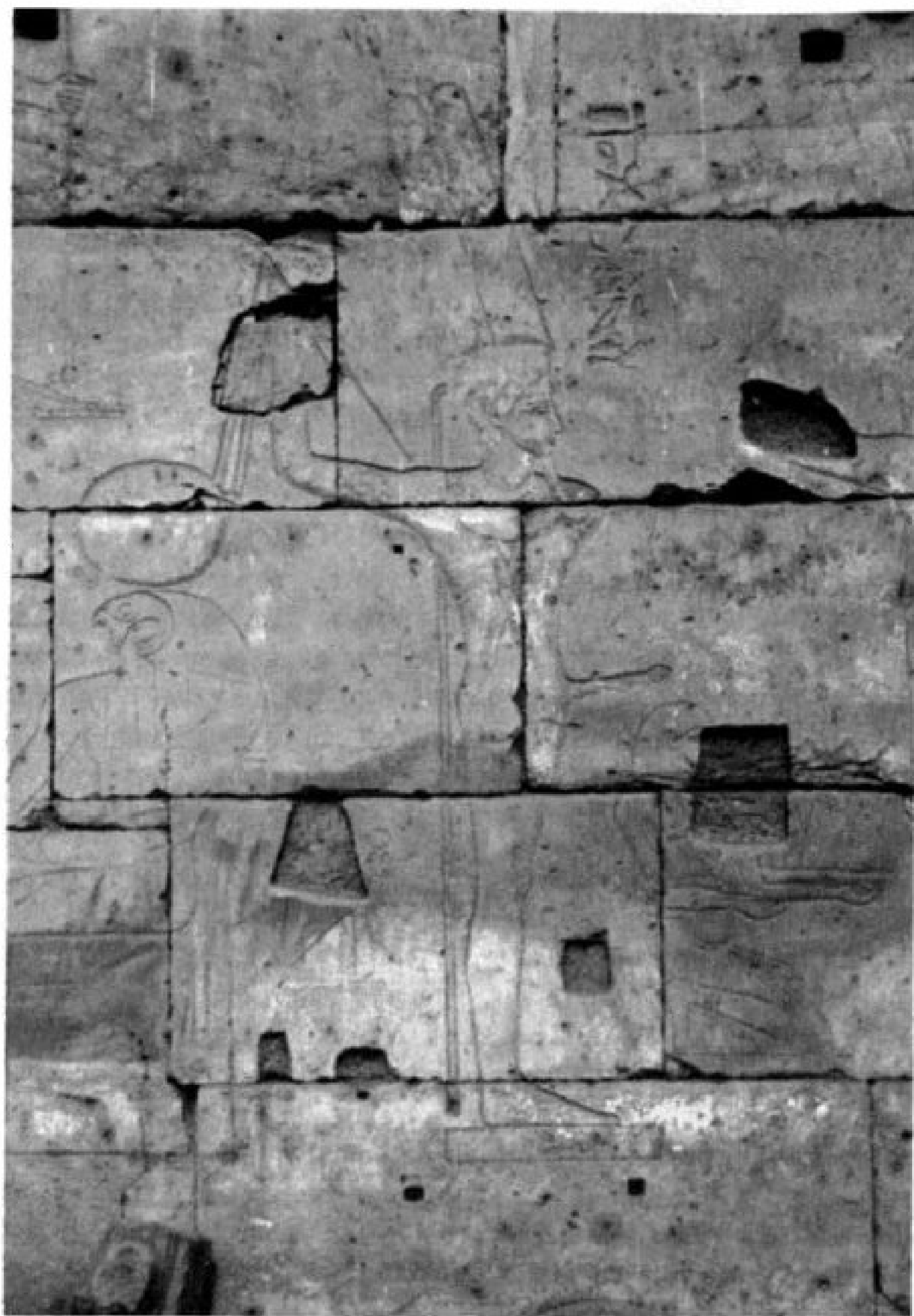
L'exercice de cet office «voir dieu» étant un privilège pour un petit nombre de prêtres, le bas clergé et le peuple n'avaient l'opportunité de voir les dieux que dans la partie du temple qui était ouverte aux fidèles, au moins l'avant-cour. On peut conclure des mots stéréotypés des autobiographies de l'Ancien-Empire que le peuple «se purifiait pour entrer dans le temple du (grand) dieu»[41]. Dans l'avant-cour le peuple mettait ses propres statues et stèles votives, pour voir les dieux d'une façon indirecte. Sur sa statue accroupie qui se trouve au musée de Leyde, un homme de la 19ᵉ Dynastie avertit les grands-prêtres du temple de Ptah de se garder de dire: «Nous enlèverons ma (c.-à-d. cette) statue qui voit le Seigneur de l'éternité»[42]. Dans ce contexte on peut interpréter l'inscription de la statue du scribe du British Museum, déjà citée ci-dessus (note 16): «Je suis venu pour voir ta beauté, Seigneur des Dieux, Atoum, Seigneur de Thèbes, Roi des Deux Pays. Fasse que je sois dans ton temple. Que je mange de ta nourriture. Que mes années fleurissent, tandis que je suis parmi tes serviteurs dans ton temple». Un homme de la 22ᵉ Dynastie a fait inscrire sur sa statue de calcaire à Karnak le texte suivant: «Que je puisse voir Amon dans son horizon, dans les colonnades des statues (*w3dyt twt*[43]), tandis qu'il vient de Bakhou (la montagne orientale). J'appris que les dieux sont ses enfants. Que je puisse les voir chez lui dans les chapelles. Que je sois orné de Maât. Que je sois gouverneur comme Thot dans l'entourage de Rê»[44].

Que les laïcs aient été autorisés à entrer dans la Grande Salle Hypostyle du temple de Karnak de leur vivant, transparaît dans une inscription sur une architrave à cet endroit-là nommée: «Lieu d'acclamation pour le peuple au nom de sa Majesté (Ramses II)»[45]. Également la Grande Cour de Ramses II du temple de Louxor est

«un lieu de prières où l'on écoute les prières des dieux et des hommes»[46]. Mais surtout les mots qui sont inscrits sur une statue d'Amenhotep, fils d'Hapou, trouvée dans le temple d'Amon à Karnak, proche du 10ᵉ pylône, indiquent que le peuple venait en vérité voir dieu dans le temple. L'usure de cette statue intermédiaire en granite, à la suite de milliers de contacts, met en évidence que des milliers de personnes sont entrées dans le temple pour voir dieu. C'est ce que le texte dit: «Oh gens de Karnak qui désirez voir Amon, venez à moi. Je transmettrai vos prières. Je suis le héraut de ce Dieu»[47].

Au sujet de l'avant cour, Pascal Vernus a remarqué que la piété individuelle choisit souvent une statue ou un bas-relief particulier parmi celles ou ceux qui ornent les temples comme support nécessaire à son expression[48]. De même, les fidèles cherchèrent le long de la face extérieure du mur des temples la communication avec dieu[49]. Sur un bassin de libation consacré au dieu Ptah, et stylisé par un mur de forteresse on lit les mots: «Adoration à toi sur la muraille. C'est le lieu où les prières sont entendues»[50]. Ainsi peut-on voir sur la paroi extérieure du mur oriental du temple de Louxor entre autres, l'image d'Amon avec les mots: *Imn p3 wšb i3d* — «Amon qui défend le misérable» (Fig. 1).

2.2 Les processions: Les éléments concernant l'acte de «voir dieu» pendant une sortie en procession au cours de fêtes fréquentes sont abondamment attestés[51]. Dans sa tombe à Hermopolis, Petosiris (4ᵉ siècle av. J.-C.) s'adresse aux vivants en leur disant: «Vous verrez Thot pendant la Fête de Thot. Vous verrez Rê pendant le Nouvel An, quand il sort de Hesret (la nécropole de Hermopolis), là où il est né»[52]. À ces occasions, les dieux sortaient de leurs sanctuaires et, enfermés dans des petites chapelles de bois, posées sur des barques, ils étaient portés sur les épaules des prêtres et traversaient les quartiers des villages ou la nécropole. À l'occasion de fêtes des morts, des processions furent organisées par les vivants, qui se rendaient aux tombes des ancêtres. Les morts désirent y participer et aussi voir les dieux par eux-mêmes. Sur une stèle du Moyen-Empire on lit: «Adoration d'Osiris, Premier des Occidentaux, Seigneur d'Abydos, pendant la grande sortie. Voir sa beauté à la fête Wag»[53].

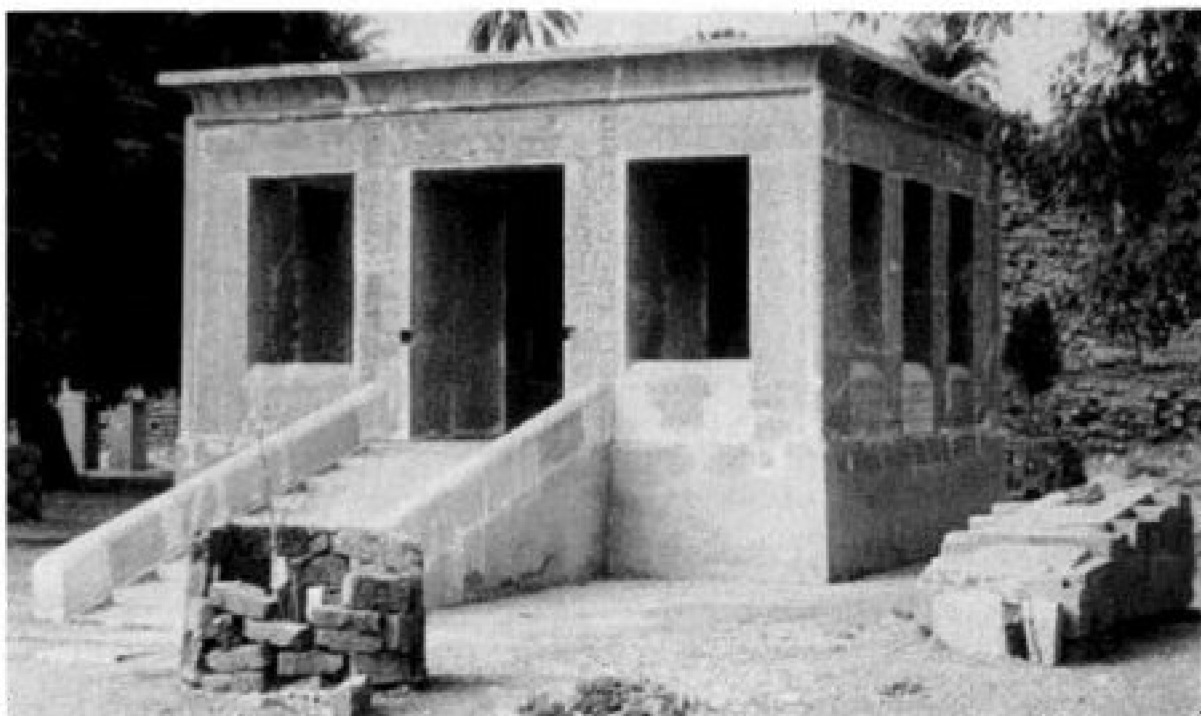


Pl. I. — «Amon qui défend le misérable», temple de Louxor, mur extérieur Est (Photo DvdP).

Et sur une autre: «Flairer la terre pour Wepwawet. Voir la beauté de Thot. Suivre le Grand Dieu pendant ses pas»[54]. Quelques graffitis hiératiques trouvés dans le temple de Thoutmosis III (18e Dynastie) à Deir el-Bahari nous montrent que des visiteurs s'y trouvaient attendant de voir Amon pendant sa sortie en procession le jour où il rendait sa visite annuelle à la nécropole à l'occasion de la Fête de la Vallée. Un d'entre eux dit: «Fasse que je voie Amon quand il arrivera à la rive Ouest»[55].

En cours de route les barques portatives étaient posées dans des kiosques, comme par ex. la «Chapelle blanche» de Sésostris I (12e Dynastie) à Karnak (Fig. 2-3). Posé sur un reposoir le dieu, au centre de la foule qui dansait et poussait des cris d'allégresse, se trouvait le bénéficiaire de fumigations, d'offrandes diverses et de récitations, accomplies par les prêtres. C'est non seulement à ce moment précis, mais également en route, que se faisaient les oracles. Une scène d'oracle est représentée dans le tombeau d'Amenmose (20e dynastie) à Thèbes. Selon Parker il s'agit d'un événement réel[56]. On voit la statue du dieu Amenhotep I, roi divinisé de la 18e dynastie, sorti de son temple, assis dans une litière portée sur les épaules des prêtres. Le dieu fait face aux deux protagonistes et à quelques musiciennes. À gauche on voit trois «kiosques» avec des offrandes (Fig. 4). De même le dieu Amenapet sortait en procession de son temple à Louxor au début de chaque décade pour se rendre au petit temple de Médinet Habou, qui s'appelle «Djême», où se trouvaient les tombeaux de ses ancêtres divins et pour leur donner des offrandes, en particulier des libations[57]. A divers endroits en cours de route la litière était posée sur un reposoir dans un kiosque (Fig. 5).

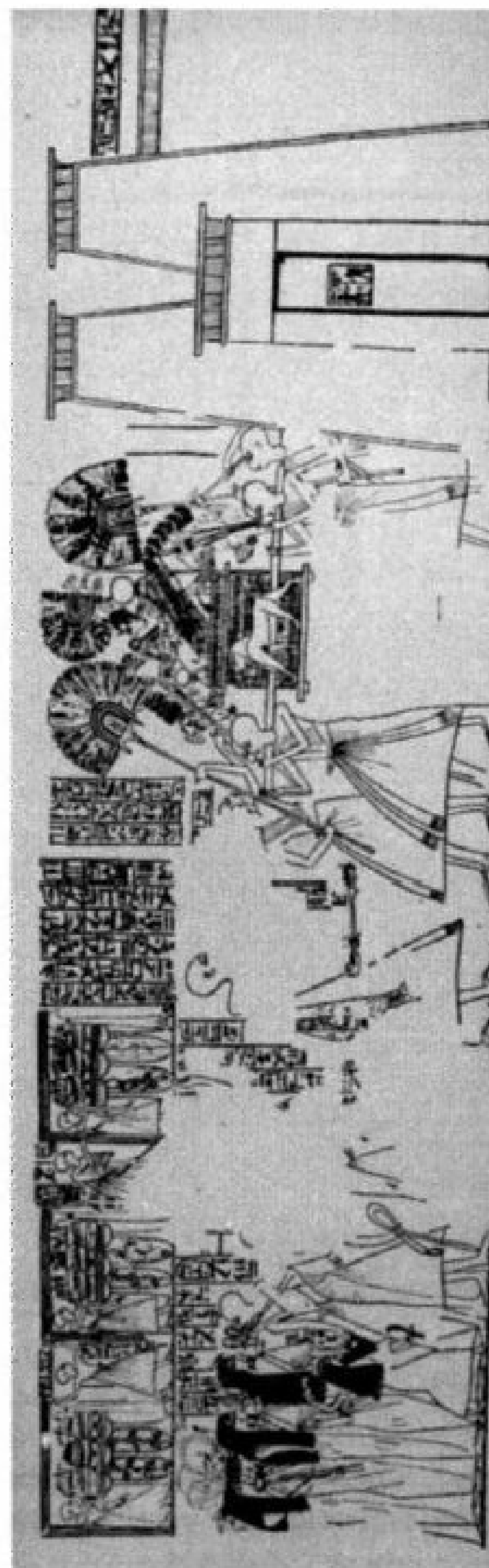
Les statues d'autres dieux étaient également portées en procession, sans être enfermées dans un tabernacle, c.-à-d. visibles pour les fidèles. La statue de «Horus fils d'Uto» au visage de lion, du musée Bode à Berlin-Est par ex., est équipée d'anneaux pour les bâtons à porter[58] (Fig. 6). Le dieu de la nécropole de Memphis, Sokaris, est transporté en procession pendant sa fête dans la barque-*ḥnw*, dans laquelle le dieu est visible, partiellement caché par un voile. Et pour terminer, à Bouto dans le Delta, le dieu Min, se rendait, vêtu de rouge et paré d'un pectoral, à son reposoir sur un



Pl. 2. — La «Chapelle blanche» de Sesostris I à Karnak (Photo JB).



Pl. 3. — Le reposoir dans la «Chapelle blanche» de Sesostris I à Karnak (Photo JB).



Pl. 4. — Scene d'oracle du dieu Amenhotep I. Empruntée à Richard A. Parker, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum*, Brown University Press, Providence, Rhode Island 1962, p. 42, Fig. 9.



Pl. 5. — Le dieu Amenapet de Djême en procession posé sur un reposoir dans un kiosque (Musée du Louvre E 20363).

char tiré par des chevaux, tandis que la foule, consciente d'assister à un épisode important de la geste divine, tremblait sous l'effet d'une sainte terreur[59].



Pl. 6. — «Horus fils de Uto», Staatliche Museen zu Berlin, DDR, Ägyptisches Museum, Inv. Nr. 13788.

2.3 Les oratoires: Outre le culte officiel des temples, pratiqué par les prêtres au nom du roi et auquel les laïcs ne prenaient part que de loin, dans les cours publiques des temples, ou à l'extérieur, la dévotion personnelle, exercée lors des processions dans toutes les couches de la population, à la maison, dans les rues, à la campagne ou dans le désert, a développé ses propre formes[60].

En dehors des grands temples, l'Égypte était parsemée de petits oratoires où les gens pouvaient exprimer leur dévotion individuelle. Ils s'y rendaient pour donner leur offrande, pour prier, pour voir le dieu avec qui ils avaient une relation personnelle. Les formes zoomorphiques des dieux en particulier jouissaient d'une grande popularité auprès des petites gens. Ces dieux étaient vénérés souvent à

la maison et dans les chapelles où se trouvaient des places assises, et où des rites étaient accomplis. Les ouvriers s'y rencontraient un jour de repos en groupes de douze personnes environ, et y buvaient de la bière[61]. Un de ces dieux, spécialement populaire chez les ouvriers de Deir el-Médineh, était Thot. Sa statue et son image recevaient des offrandes, et des hymnes lui étaient chantés. Dans un texte on peut lire à son sujet: «Thot, je suis ton serviteur. Donne-moi mon cœur dans mon corps, mon œil pour te voir, et mon doigt sur ton document. Je suis le scribe Amenhotep»[62]. Le souhait de «voir dieu» se trouve souvent exprimé dans les documents de Deir el-Bahari et Deir el-Médineh[63]. Sur un ostracon un homme prie: «Amon, viens à moi avec miséricorde, que je voie la beauté de ton visage, (le beau) visage que voit la terre entière. Les hommes te voient jusqu'à l'ivresse, jusqu'à (être en) toute bonne disposition»[64]. Et un autre s'adressant à Rê: «Je donne adoration à ton beau visage. Sois miséricordieux que je voie ta beauté»[65].

3. Que signifie concrètement «voir» dieu?

Une abondance de textes en tous genres (autobiographiques, religieux, liturgiques, et épigraphiques) a démontré que les Égyptiens ont désiré «voir» les dieux, aussi bien lors du culte officiel que dans la dévotion personnelle. En outre, les données textuelles et figuratives confirment qu'on a pu voir les dieux en vérité à diverses occasions. Néanmoins il reste une question délicate: Que voyaient les officiants et le peuple concrètement?

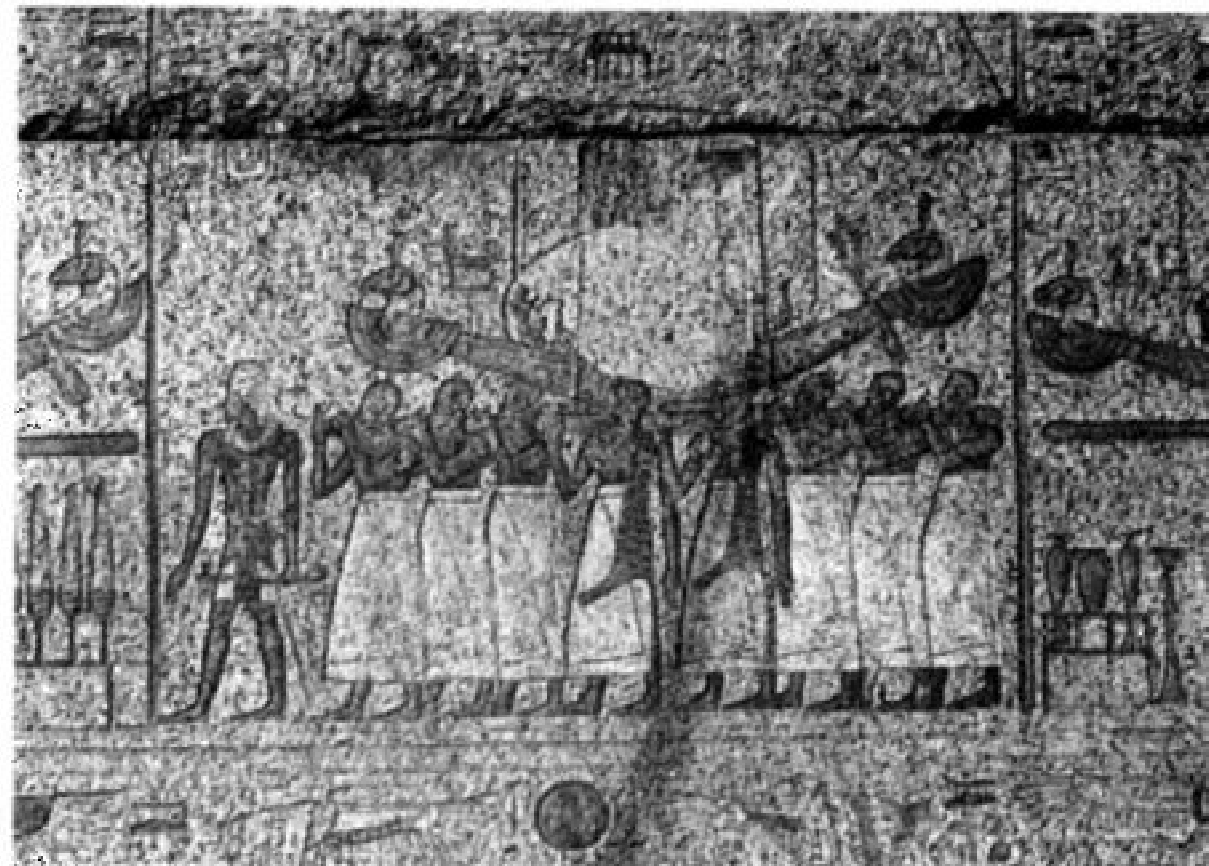
3.1 Voir la statue. Il est suffisamment établi que le roi et son représentant voyaient les statues divines dans leurs sanctuaires lors du culte journalier. À Edfou, par ex. ils voyaient le faucon Horus (Fig. 7-8): «Voir dieu. Dire: J'atteins le ciel, fort en mes pas. Je monte vers le lieu du Commencement. Je vois (*ḫf*) Harahkte dans l'horizon d'éternité (c.-à-d. le naos). J'aperçois (*sbȝq*) le Faucon dans sa forme secrète. Je contemple (*gmḥ*) le Faucon, le plus viril des dieux dans son sanctuaire. Mon visage brille à cause de ses yeux»[66]. Le grand graveur du Seigneur des Deux Pays Hatiai dit sur sa stèle de la 18ᵉ Dynastie du musée de Leyde, que le roi l'avait promu chef des travaux: «J'étais initié dans la Maison d'Or pour créer les



Pl. 7. — Le naos monolithe de granit gris dans le sanctuaire du temple d'Horus à Edfou (Photo DvdP).

statues-*sšmw* et les statues-*ʿḫmw* de tous les dieux sans qu'aucune de leurs choses ne me fût dissimulée. J'étais chef des mystères et je voyais Rê dans ses formes (*ḫprw*), Atoum dans ses formes (*mswt*)... (suivent un grand nombre de dieux)... Je les ai reposés dans leurs chapelles d'éternité. Je les ai portés en tant que Chef de Fête»[67]. Sur une stèle du Nouvel-Empire de Turin trouvée dans le temple de Karnak, un fidèle (Thotnéfer, agent comptable du trésor royal) prie: «Puisse celui-ci voir le dieu, père de toute l'humanité, Amon qui est stable en toutes choses. Qu'il consomme le pain blanc, ses mains étant purifiées, à la Porte de l'Adoré du peuple, qu'il s'assoie dans la salle hypostyle, qu'il fraternise avec les prêtres et les prophètes, que

Pl. 8. — Reconstition de la statue cultuelle d'Horus d'Edfou dans son naos. Plan et réalisation: drs. V. Boele. Photo: Allard Pierson Museum Amsterdam.



Pl. 9. — La barque d'Amon en procession à Karnak (Photo JB).

ceux-ci lui donnent une collation pour le déjeuner et un dîner au moment du crépuscule, qu'il mange la galette du rite de la Révélation-de-la-Face et qu'il boive en compagnie des officiants mensuels»[68]. Jean Yoyotte remarque à propos de ce texte qu'il n'est pas interdit de supposer que les privilégiés, dès le Nouvel-Empire, pouvaient franchir les portes des grands téménos interdits, et que la mention inattendue de la Porte de l'Adoré du peuple fait penser à la visite d'un pèlerin admis à participer aux rites intérieurs du temple[69].

On trouve des avis divergents chez les égyptologues concernant la question de savoir si la statue divine, qui se trouvait dans le tabernacle de la barque pendant la sortie en procession, était visible par le peuple ou non. Serge Sauneron décrit la situation ainsi: «Au centre (de la barque) était fixé le tabernacle de bois, volets fermés, dans lequel avait été déposée l'idole»[70]. On pourrait aussi se référer aux représentations bien connues du temple de Karnak où un voile est étendu de part et d'autre du tabernacle (Fig. 9). Selon Helmut Brunner[71] et Winfried Barta[72] la statue restait invisible pour le peuple, quoique accessible pour donner des oracles. Erik Hornung a

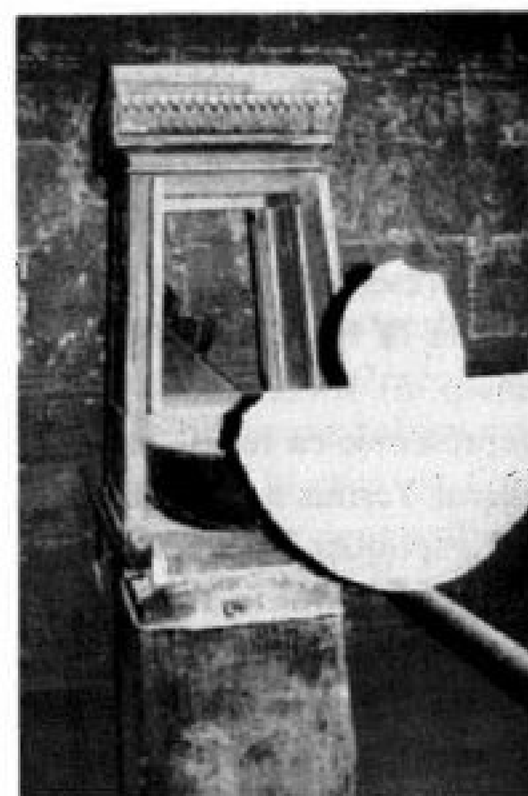
la même opinion en raison des images, bien qu'il se réfère à l'exception de la statue cultuelle non voilée d'Amenophis I à Thèbes-Ouest[73]. Siegfried Morenz est un peu plus prudent en disant: «Peut-être était-elle (à savoir: la statue) gardée dans un tabernacle fermé, même pendant les processions»[74]. Au contraire Adolf Erman a exprimé l'idée qu'on montrait la statue divine au peuple à l'occasion des processions de fête. À propos de ces fêtes il dit: «L'essentiel est toutefois que le peuple voie la beauté de son Seigneur un jour comme celui-là: la statue divine lui était montrée. Elle était retirée de sa chapelle, et portée hors du sanctuaire dans un tabernacle léger, après qu'elle fut couverte d'amulettes pour ce jour, et parée d'un collier d'or»[75]. Une des plus belles représentations d'une procession a été réalisée sous Toutânkhamon et Horemheb (18e Dynastie) sur les parois de la Grande Colonnade du temple de Louxor où l'on peut voir les cérémonies de la célèbre fête annuelle d'Opet[76]. À cette occasion le dieu Amon de Karnak se rendait à son sanctuaire à Louxor. On y voit en scènes très vivantes une multitute de gens divers, prêtres et laïcs, fonctionaires et même étrangers, tous se réunissant pour voir le dieu et le roi.

Hans Bonnet a qualifié le tableau que Erman brosse de la situation de «supposition complètement arbitraire»[77]. Pourtant, Erman a eu raison. J'en suis sûr. Qu'il y ait eu une statue cultuelle, ou une statue processionnelle[78], la statue divine dans le tabernacle était montrée au peuple quand le dieu sortait en procession. À mon avis, les égyptologues n'ont pas été en mesure de nous fournir jusqu'à ce jour des raisons convaincantes qui prouveraient le contraire. Ce qui tombe le plus sous le sens est que le désir si profondément religieux, et tellement étroitement répandu de «voir dieu» à cette occasion, n'était pas vain. Le peuple pouvait voir la statue par les portes ouvertes, peut-être aussi bien de devant que de derrière (Fig. 10-11). D'ailleurs, les oracles étaient faits «en face du dieu»[79]. Il semble qu'un passage du Livre des Morts soutienne cette thèse. Il s'agit du chapitre 145. Le mort dit: «Je me suis baigné dans cette eau dans laquelle Ptah se baigne lors de sa navigation vers le Sud, quand le dieu de la barque-Henou (Ptah-Sokaris) est porté (en procession) le jour de la Révélation-de-la-Face (*wn ḥr*)»[80].

Le texte d'une stèle de la 17e Dynastie originaire du temple



Pl. 10. — Reconstition de la barque de procession avec son tabernacle à portes ouvertes dans la chambre médiane du temple d'Horus d'Edfou (Photo DvdP).



Pl. 11. — idem.

d'Hathor à Dendéra, montre explicitement que la statue divine, qui se trouvait dans le tabernacle de la barque, était visible par le peuple. Dans l'appel aux gens pour lire sa stèle et pour lui donner des offrandes, le prince Ameni s'adresse à «tous les vivants qui sont sur terre (...) qui aiment voir la beauté d'Hathor dans sa barque qui lève sa beauté, et qui aiment voir la beauté de Harsomtous à Dendéra, quand il apparaît pendant ses fêtes»[81].

Mais les statues divines sont également vues hors des grands temples et du culte officiel. On peut supposer que dans les oratoires, les chapelles à la campagne, il y avait également des statues divines que les fidèles ont vues, et auxquelles on rendait un culte. Dans un livre récent, intitulé *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, (Hildesheimer ägyptologische Beitrage 27, Hildesheim 1987), Ashraf Iskander Sadek a rassemblé une riche documentation concernant la dévotion personnelle en dehors des grands centres religieux. Nombre de stèles et ex-votos témoignent que les hommes se rendaient aux petites chapelles pour voir leur dieu. Comment doit-on interpréter autrement une inscription telle que la suivante de Deir el-Médineh qui est adressée à Rê-Harakhti: «Fasse que mes membres soient revigorés à la vue de ta beauté, que je me livre à des gestes-de-joie pour ton beau visage, jusqu'à ce qu'advienne ton beau coucher, en vie»[82]? Dans une autre, également de Deir el-Médineh, un fidèle prie le dieu cananéen Reshep: «Guéris mes bras, guéris(?) mes yeux par la vue de ton visage»[83].

3.2 Voir le relief: En principe il n'y a pas de différence entre les statues et les images réprésentées sur les murs. J'ai dit déjà que le rituel de «l'Ouverture de la Bouche» était aussi accompli dans les temples (voir ci-dessus p. 6). «Voir dieu» peut donc se rapporter à une divinité qui est représentée en relief. Je me réfère encore une fois à la remarque que Pascal Vernus a faite sur ce thème (voir p. 11).

Sur ce point je dois expliquer brièvement la théologie égyptienne de la statue. Celle-ci a été récemment formulée de manière concise et précise par Jan Assmann dans son livre *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984, 50-58. Les dieux sont dans les cieux. Leurs *b3w* (âmes) descendent dans les statues et dans les images pour y habiter. Celles-ci sont leurs corps. Le terme «Einwohnung» (cohabitation) a été inventé par Hermann Junker. On pourra dire aussi d'une façon plus moderne: les dieux égyptiens et leurs statues ont une relation LAT («Living Apart Together» — Vivre ensemble séparément): ils peuvent quitter leur statue librement, ou avoir d'autres relations simultanément. La «cohabitation» est réalisée par le rituel de «l'Ouverture de la Bouche», et doit être renouvelée de temps à autre. Le texte

classique qui est cité traditionnellement à propos de ces idées se trouve dans le passage de la chambre d'Osiris du temple de Dendéra:

«Osiris ... vient comme une âme (*3ḫ*),
pour se réunir à sa forme dans son sanctuaire.
Il descend du ciel en volant comme un épervier
avec le plumage brillant, et les *b3w* des dieux sont avec lui.
Il plane comme un faucon vers sa chapelle à Dendéra ...
Il entre en paix dans son sanctuaire illustre
avec les *b3w* des dieux qui sont autour de lui.
Il voit sa forme cachée peinte à sa place,
sa figure gravée sur les murs;
alors, il entre dans sa forme secrète,
il descend sur sa statue,
et les *b3w* des dieux prennent place à ses côtés»[84].

Ainsi est la théologie explicite officielle qu'on trouve dans tous les temples de l'époque tardive.

3.3 Voir le phénomène naturel: Dans nombre de documents «voir dieu» se résume à voir le disque solaire, ses rayons, ou la lumière. Les Égyptiens ne voyaient pas seulement dieu dans les statues et les images du culte officiel et de la dévotion personnelle, mais aussi dans les phénomènes naturels et ce concrètement, spécialement dans le soleil et dans la crue du Nil. Le disque solaire est l'image ou le corps du dieu solaire, comme l'eau de la crue est l'image ou le corps du dieu de la crue[85]. Un seul exemple peut suffire ici. On souhaite au mort: «Que tu regardes (*dgi*) Rê chaque jour, que ton visage voie (*m33*) le disque solaire (*itn*) quand il apparaît»[86]. Pour le reste, qu'on se réfère à la multitude d'hymnes au dieu solaire, et quant au dieu de la crue, Hapy, il faut consulter les hymnes à la crue du Nil.

3.4 Voir un animal sacré: Les Égyptiens ont vu leurs dieux en chair et en os dans les animaux sacrés, d'abord dans quelques exemplaires spécifiques d'une espèce, plus tard dans tous les membres d'une espèce[87]. Ces cultes étaient très répandus et populaires à l'époque tardive[88]. Sur le socle d'une statue à Stockholm les mots suivants sont inscrits: «Oh vous qui remontez et descendez le courant pour voir les Grands Béliers, vénérez cette statue»[89]. Une stèle de Deir el-Médineh du musée de Turin a transmis ce petit

hymne d'un ouvrier: «Adorer Amon. Flairer la terre en face du Beau Bélier. Je te loue jusqu'au ciel. Je glorifie ton Ka toujours. Accorde-moi la faveur que ma bouche dise la vérité et que mes yeux voient Amon pendant toutes ses fêtes, chaque jour»[90].

3.5 Voir le roi: Le peuple également a vu dieu concrètement dans le roi, soit comme incarnation du dieu Horus, soit comme fils de Rê. Je me refère à nouveau à l'exemple du relief de Berlin, donné ci-dessus (p. 7, note 15). Chaque fois qu'il apparaît lui-même en public en accomplissant des rites dans le temple ou en procession à l'occasion des fêtes, les fidèles ont vu un dieu au milieu des dieux[91].

De même, si mon interprétation de *l'Hymne à la crue du Nil*, comme je l'ai présentée dans mon livre sur ce texte, est correcte, le roi est vu par le peuple dans le rôle du dieu Hapy ou de son fils[92]. Dans ce cadre et dans cette fonction il a été l'objet de culte et d'allégresse[93]: «Un groupe d'enfants l'accompagne. On la (c.-à-d. Hapy-la crue) salue comme roi» (*Strophe* VI, 3-4); «O vous tous les hommes ... agissez pour son fils, le Maître Universel, qui fait verdir les Deux Pays» (*Strophe* XIV, 1-4). Bref: toutes les données s'y rapportant indiquent que les fidèles ont vu le dieu Hapy concrètement à l'occasion de sa venue en Égypte au début de l'année.

4. Pourquoi désirait-on voir dieu?

Voir dieu signifie être proche de lui. Cette proximité est recherchée par les fidèles. «Qu'il est doux de voir Amon, tandis que je suis assis à l'ombre de sa maison. J'écoute les prières de la bouche de ses prêtres comme les babouins des *bꜣw* (âmes) de l'Orient»[94]. Dans l'hymne consacré à Ptah gravé sur sa statuette d'époque romaine, le prince-prophète Pakhroef dit même: «J'ai construit ma maison à côté de ton temple»[95].

Étant le lieu où les dieux habitent, le temple est l'endroit par excellence pour prier, pour attirer l'attention des dieux. Souvent le temple est nommé d'une façon stéréotypée: «Le lieu de prière et d'écoute des prières des dieux et des hommes»[96], ou «Le lieu où les prières de tous les hommes pauvres sont écoutées»[97]. Dans un hymne liturgique matinal il est dit au sujet du dieu Ptah: «Il s'éveille, (lui) qui écoute, alors que le prient tous les hommes»[98].

Mais dieu n'écoute pas seulement l'homme qui le voit, dieu à son tour voit le fidèle. Dans le rituel journalier de «voir dieu», traité ci-dessus, l'officiant dit: «Je vois dieu, le Puissant me voit»[99]. Que les laïcs, eux aussi, aient cru que dieu les voyait, est démontré par les stèles-votives qui présentent des yeux en liaison avec, et parallèlement aux oreilles[100]. Les graffiti de la nécropole thébaine ont transmis cette courte invocation: «Amon, donne-moi ton cœur, incline vers moi tes oreilles, ouvre tes yeux! Sauve-moi chaque jour, augmente mon temps de vie!»[101].

Voir dieu signifie revivre, être guéri de maladies. Dans Deir el-Médineh on a trouvé le souhait: «Que mon corps soit rénové en voyant Amon-Rê»[102]. Sur une stèle de ce village un homme prie s'adressant au dieu Thot: «Je vénère ta beauté. Sois miséricordieux pour moi. Que je voie sans cesse ta miséricorde, que je constate combien grande est ta puissance. Tu m'as fait voir les ténèbres que tu créas. Luis pour moi, que (je) te voie, car santé et vie sont dans ta main, et l'on vit de ce que tu accordes ...»[103]. Et sur une autre: «Quand je vois Amon, son souffle entre dans mon corps. Réjouis ton serviteur, o Amon, délivre-le de tout mal»[104].

Être dans la proximité de dieu dans son temple signifie pour le fidèle qu'il est bénéficiaire lui aussi des dons qui sont offerts aux dieux: fumigations, libations et oblations. «Je suis venu pour voir ta beauté, Seigneur des Dieux, Atoum (...). Fasse que je sois dans ton temple, que je mange de ta nourriture, que mes années fleurissent étant au milieu de tes serviteurs dans ton temple»[105]. Les textes comme celui-ci sont transmis en grand nombre sur les stèles et les statues que les fidèles ont placées dans les temples, pour s'assurer d'être en permanence proches des dieux, aussi bien de leur vivant qu'après leur mort. Dans son tombeau à Tell Amarna Merirê demande à dieu: «une longévité, en voyant ta beauté, sans arrêter de te voir un seul jour. (...) De recevoir du pain qui est offert, et de l'eau fraîche qui est offerte dans le temple»[106]. Le grand nombre de stèles trouvées à Abydos témoigne que ce centre du culte osirien, fut le lieu de prédilection des fidèles pour y être représentés. Un prêtre du Moyen-Empire dit avec des mots stéréotypés: «J'ai fait ma tombe près de l'escalier d'Osiris (...), afin que je reçoive de la nourriture en présence du Grand Dieu et afin que j'inhale de l'encens»[107]. Et sur

une stèle du British Museum il est dit: «Que je reçoive les pains de son temple placés sur la table d'offrandes. Que (je) sorte vers ses guéridons de présentation. Que (je) respire le souffle qui vient du nord. Que je sois associé aux encensements, aux fumigations. Que le parfum de la viande rôtie pénètre dans mon nez»[108]. Plus généralement voir dieu dans sa forme solaire et ses rayons est bienfaisant pour l'homme: «(O Rê) fasse que mes membres soient revigorés, à la vue de ta beauté»[109]. Et ailleurs: «Ses rayons donnent la vue à tout ce qu'il a créé. On dit 'vivre' quand on le voit, mais on meurt quand on ne le voit point»[110].

5. Conclusions.

J'ai fait quelques observations au sujet de «voir dieu» dans la religion de l'Égypte ancienne. Cela ne pouvait être qu'une esquisse, sans beaucoup de perspective historique. Les autres sens ne sont évoqués qu'entre les lignes. Les fidèles sentaient l'odeur des dieux: l'encens[111], l'odeur des huiles et des parfums qui étaient employés en grande quantité dans le culte, et, n'oublions pas, l'odeur d'une profusion de fleurs qui ornaient les temples et qui jouaient un rôle si essentiel dans le rituel égyptien[112]. Les fidèles goûtaient aux tables d'offrandes des dieux, et buvaient de l'effluve du corps d'Osiris, de l'eau nouvelle retrouvée pendant les fêtes du mois Khoiak[113]. Faire de la musique étant un élément standard dans le culte égyptien[114], ils écoutaient les chants des prêtres, les sons des flûtes, des tambourins, des harpes et des sistra. On en trouve l'écho dans les tombeaux: «Que tu sois au milieu des serviteurs d'Horus, le jour où l'on écoute les mots. Que tu écoutes les chanteurs de Min sur l'escalier d'Horus»[115]. «Que tu écoutes les chants, l'exalter, et les cris de joie et d'allégresse dans le temple de Ptah»[116]. Et à l'époque romaine on croyait même écouter la voix propre du dieu dans l'oracle[117]. Une statue d'oracle faite à l'époque de l'empereur Hadrien (117-138) sur le modèle d'une statue cultuelle de la reine Arsinoé II Philadelphos (morte en 270 av. J.-C.), fut trouvée dans la villa de l'empereur à Tivoli. Au-dessous du cou, il se trouve un trou qui était en communication avec une chambre secrète par un tube de canne, d'où le prêtre faisait parler la déesse[118]. Mis à part le grand-prêtre qui

embrasse la statue de dieu dans le culte journalier[119], la distance entre les dieux et l'homme de son vivant était trop grande pour qu'ils puissent être touchés. Les statues d'Amenhotep fils de Hapou et de Paramessou du temple de Karnak ont montré que le peuple a cherché des intermédiaires tangibles. Elles portent les traces de contacts fréquents (voir ci-dessus p. 11). Mais les témoignages de ce phénomène sont rares, jusqu'à ce jour[120]. L'attitude typique de la dévotion des fidèles dans l'Égypte ancienne, au moment où ils se trouvent face à face avec dieu, est celle de «flairer la terre (*sn tꜣ*)», pleine d'une crainte révérencielle. Mais de tous les sens, la vue a eu la fonction la plus importante pour les Égyptiens. Le désir de «voir dieu» a dominé leur vie, aussi bien dans l'existence dans ce monde que dans l'Autre Monde: «Qu'il est bon de voir ton beau visage chaque matin»[121], ou, traduction alternative possible: «Comme il est heureux celui qui voit ton bon visage au lever du jour»[122].

Nous avons pu constater que les fidèles (prêtres et laïcs) ont vu les statues et les images des dieux. Le phénomène de placer une statue ou une stèle dans le temple, proche de dieu, décrit ci-dessus, éclaire nettement les idées égyptiennes au sujet de la relation entre le représenté et sa représentation, entre l'homme ou dieu et ses statues et images. Dans la théologie de l'image, il s'agit d'une *praesentia realis*. Les statues, les images, les représentations, le roi, les phénomènes naturels, les animaux et objets sacrés ne sont pas les dieux proprement dits, mais des *media*, dans lesquels les fidèles rencontrent la réalité polymorphe et multicolore qui s'est appelé dieu. C'est pour cette raison que l'on trouve toujours ce paradoxe entre le mystère du nom et de la nature d'une part, et la possibilité de rencontre à travers son medium (c.-à-d. la statue) par la vue, d'autre part.

L'œil est plus qu'un appareil optique qui enregistre des qualités comme les couleurs et les formes, plus que l'organe neurologique-psychologique qui transporte ces qualités vers la conscience sous la forme de perceptions sensorielles. L'œil, la vue est déterminée de l'intérieur, par l'âme, par le cœur. Aussitôt que je vois, j'entre dans le champ de forces d'un être, d'une créature, d'un individu, d'un(e) «toi». En principe cela s'applique aussi à l'ouïe et aux autres sens. Mais il y a une primauté de la vue, en raison de sa réciprocité, qui est plus intense que celle d'un dialogue. La relation personelle avec

la divinité ne s'exprime pas alors avant tout par la prière, comme le dit Pascal Vernus[123], mais par «voir dieu».

Parce que les statues et les images tangibles sont elles-mêmes le témoignage du «voir» des Égyptiens, de la vision d'une réalité concrète, qui était un *praesentia realis dei*, aucun reste ou texte du passé ne peut mieux rendre témoignage du monde de l'Égypte ancienne que les images, les statues et les représentations. De ce point de vue, les statues, images et représentations sont plus «illustratives» et plus riches que ne l'est la littérature. Avec cette observation nous sommes retournés à notre point de départ, qui était le simplisme évident de l'histoire traditionelle des religions.

Les Égyptiens voyaient-ils dieu? C'est une question pour l'égyptologue, pour l'historien des religions, et aussi pour le théologien. Vous avez eu la réponse d'un historien des religions et d'un égyptologue. C'est la réponse des fidèles eux-mêmes. La réponse du théologien n'a pas de place ici. Ce fut donc l'égyptologue qui a eu l'honneur de se rendre à cette invitation, de présenter une communication au sein de la Société Française d'Égyptologie, invitation dont je vous suis très reconnaissant!

NOTES

1. Hans-Jürgen Greschat, *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988 (Urban-Taschenbücher Band 390).

2. Greschat, ibid., p. 40.

3. Greschat, ibid., p. 50.

4. Greschat, ibid., p. 62.

5. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (éd. K. Galling), Band I-VI. 3. Auflage, Tübingen 1957-1962.

6. *The Encyclopaedica of Religion* (éd. M. Eliade), Volume I- , New York 1986- .

7. Hans Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.

8. Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart 1961 (Die Religionen der Menschheit, Band 1).

9. Heiler, ibid., p. 22-25.

10. Heiler, ibid., p. 23.

11. E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*. Teil I, Text. Teil II, Übersetzung und Kommentar. Wiesbaden 1960 (Ägyptologische Abhandlungen 3). Traduction française: Jean-Clode Goyon, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*. Paris 1972, p. 89-182 (Littératures anciennes du Proche Orient, Les éditions du Cerf 4).

12. Bonnet, *RÄRG*, p. 487.

13. H. Carter-A.C. Mace, *Tut-ench-amun. Ein ägyptisches Königsgrab I*, Leipzig 1924, Taf. 45 (texte cité par Bonnet, *RÄRG*, p. 487).

14. *Lexikon der Ägyptologie* (éd. W. Helck - W. Westendorf), Band I-VII. Wiesbaden 1972- .

15. *Relief de calcaire Berlin* N° 21833, éd. L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sahure II*, p. 88, Bl. 12/13.

16. *British Museum* N° 103 (18e Dynastie), éd. M.A. Edwards, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, &C., in the British Museum*, Part VIII, London 1939, p. 12.

17. *Wb* II, 7.

18. *Wb* I, 564.

19. *Wb* III, 271.

20. *Wb* V, 498.11.

21. *Urk*. IV, 1542.16-17.

22. *Medinet Habu*, V, Pl. 257 c. (*The Epigraphic Survey*, I-VIII, Chicago 1930-1970). On trouve des textes semblables dans tous les grands temples.

23. *CG* 42148, (éd. Georges Legrain, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*. Statues et Statuettes de rois et de particuliers, II, Nos 42139-42191, Le Caire 1909, p. 13, Pl. XI).

24. *Stèle de Piânkhy*, 85.104-105, éd. N.-C. Grimal, *La stèle triomphale de Pi('nkh)y au Musée du Caire JE 48862 et 47086-47089*, Le Caire 1981, p. 133.

25. *Stèle du Songe*, 8-9 (= *Urk*. III, 64).

26. *Wb* III, 271.7.

27. Sur ce titre voir: Bonnet, *RÄRG*, p. 606; *LÄ* II, col. 1249-1254.

28. *w'b '3 m33 nṯr m ḥḏ.f* (autrefois au Musée Guimet, sans N°, Archives *Wörterbuch*-Berlin). De même au sujet de Pétosiris dans sa tombe à Hermopolis (éd. Gustave Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris*, II, Le Caire 1923, p. 53, Inscription N° 81.1-4): *w'b '3 m33 nṯr m ḥḏ.f f3 nb.f šsm nb.f 'q r st-ḏsrt* — «grand-prêtre qui voit dieu dans sa chapelle, qui apporte son Seigneur, qui suit son Seigneur, et qui entre dans le sanctuaire» (fin du 4e siècle av. J.-C.).

29. *CG* 581 (éd. Ludwig Borchardt, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo, Nr. 1-1294, II, Berlin 1925, p. 132, Pl. 100 (= *KRI* V, 397.10). Un autre prêtre d'Amon qui porte le même nom raconte: «J'ai été initié comme Père Divin, et je vis toutes ses formes (sc. d'Amon)» (*CG* 42155, éd. Georges Legrain, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*. Statues et Statuettes de rois et de particuliers, II, Nos 42139-42191, Le Caire 1909, p. 23, Pl. XVIII = *KRI* III, 296.4).

30. *The Temple of King Sethos I at Abydos* (éd. Alan H. Gardiner), Vol. II, London-Chicago 1935, Pl. 4.

31. *Berlin* N° 2293 (éd. *Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin* II, Leipzig 1924, p. 40. 1).

32. *BM* 10059, XVI, 3-4 (éd. Walter Wreskinski, *Der Londoner Medizinische Papyrus (Brit. Museum Nr. 10059) und die Papyrus Hearst in Transkription, Übersetzung und Kommentar*, Leipzig 1912, p. 163. 17-164. 1). Il s'agit d'un petit hymne qui interrompt le texte magique-médical. Voir Wreskinski, ibid., p. 211.

33. *Berlin* N° 23077 (éd. *Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, II, Leipzig 1924, p. 158.5-9).

34. *Dendara* IX, 163.10-11.

35. Voir sur le thème du culte journalier: Alexandre Moret, *Le rituel du culte divin*

journalier en Égypte, d'après les papyrus de Berlin (3055, 3014, 3053) et les textes du temple de Séti Ier, à Abydos, Paris 1902, et Winfried Barta, in *LÄ* III, col. 839-848.

36. *Urk*. I, 222.1-2.

37. Voir Maurice Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Vol. I, Le Caire 1949, p. 77-81.

38. *The Temple of King Sethos I at Abydos* (éd. Alan H. Gardiner), Vol. I, London-Chicago 1935, Pl. 4.

39. *Edfou* I, 26.4-6 et planche IX. (Cf. la traduction d'Alliot, *Culte* I, 79, qui n'est pas correcte). Voir *Dendara* I, 83.3-4: «Je vois dieu, dieu me voit; dieu se rejouit en voyant ma forme».

40. *Dendara* III, 66.12-13.

41. Par. ex. T.G.H. James, *The Mastaba of Khentika called Ikhekhi*, London 1953, Pl. V, B 4-6.

42. *Leiden* N° D 45 (éd. C. Leemans, *Monuments égyptiens du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*, II, Leide 1846, Pl. XI.

43. La colonnade entre le 4e et le 5e pylône du temple de Karnak. Voir Patricia Spencer, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, London 1984, p. 68.

44. *CG* 42232 (éd. Georges Legrain, *Catalogue Général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Statues et Statuettes de rois et de particuliers, III, Nos 42192-42250, Le Caire 1914, p. 80, Pl. XLI. (Statue trouvée dans la cachette de Karnak).

45. *KRI* II, 559.7-8 (N° 8).

46. *KRI* II, 607.14-15.

47. *Urk* IV, 1835.3-6. Une usure semblable peut être vue aussi sur deux statues voisines de Paramessou (voir G. Legrain, «Au pylône d'Harmhabi à Karnak», *ASAE* 14 (1914) p. 13-44, (spécialt. p. 19, 31, 32).

48. Pascal Vernus, «Le dieu personel dans l'Égypte pharaonique», *Colloques de la Société Ernest-Renan*, Centre Interdisciplinaire d'étude et de l'évolution des idées, des sciences et techniques, Orsay 1977, p. 143-157 (spécialt. p. 145).

49. Jean Jacquet, «Un Bassin de libation du Nouvel Empire dédié à Ptah», première partie, L'architecture, *MDAIK* 16 (1958), p. 167.

50. Helen Wall-Gordon, «A New Kingdom Libation Basin Dedicated to Ptah», Second Part, The Inscriptions, *MDAIK* 16 (1958), p. 170, ligne 10.

51. Voir sur ce thème: Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte* [1957], Édition revue et complétée, Paris 1988, p. 98-102.

52. *Inscr*. 126.4-5 (éd. G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris*, II, le Caire 1923, p. 90).

53. *Musée du Louvre* N° C 35 (éd. William Kelly Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, New Haven and Philadelphia 1974, Pl. 5, ligne 1-2).

54. *CG* 20473 (éd. H.O. Lange und H. Schäfer, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo, II, Nos 20001-20780, Berlin 1908, p. 68).

55. *Inscription Deir el-Bahari* N°. 17.6 (éd. Marak Marciniak, *Deir el-Bahari I, Les inscriptions hiératiques du Temple de Thoutmosis III*, Warsaw 1974, p. 76). Voir pour cette fête: Siegfried Schott, *Das schöne Fest vom Wüstentale*, Wiesbaden 1952.

56. Richard A. Parker, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes*, Providence 1962, p. 42. Au sujet des fêtes de Amenhotep I et de sa mère divinisés, voir Ashraf Iskander Sadek, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, HÄB 27, Hildesheim 1987, p. 135-142.

57. Voir Marianne Doresse, «Le dieu voilé dans sa chasse et la fête du début de la décade», *RdE* 23 (1971), p. 113-136; 25 (1973), p. 92-135; 31 (1979), p. 36-65. Également sur ce sujet: Dirk van der Plas, «The veiled image of Amenapet», in *Effigies Dei* (éd. Dirk van der Plas), Leiden 1987, p. 1-12.

58. *Berlin* N° 13788. Voir pour cette statue Günter Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren*, Berlin 1956, p. 69-70, et Pl. 12a, b, d, e.

59. Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte* [1957], Édition revue et complétée, Paris 1988, p. 101.

60. Sur ce sujet voir l'article de Pascal Vernus, cité ci-dessus (note 48), et plus récemment: John Baines, «Practical Religion and Piety», *JEA* 73 (1987) p. 79-98, et Ashraf Iskander Sadek, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, HÄB 27, Hildesheim 1988.

61. Sadek, *Popular Religion*, p. 81.

62. *CG* 25029 ro., (éd. M.G. Daressy, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Ostraca*, Nos 25001-25385, Le Caire 1901, p. 7, Pl. VI).

63. Sadek, *Popular Religion*, p. 219.

64. *Ostracon DeM 12202* vo (= George Posener, «La piété personelle avant l'âge Amarnien», *RdE* 27 (1975), p. 195-210, spécialt. p. 202).

65. B. Bruyère, *Rapport sur les Fouilles de Deir el Médineh* (1935-1940), fasc. 139-140, fig. 229, pl. XXV, N° 360.2-3.

66. *Edfou* IV, 54.14-17.

67. P.A.A. Boeser, *Beschrijving van de Egyptische Verzameling in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*. De monumenten van het Nieuwe Rijk, derde aflevering, Stèles, 's-Gravenhage 1913, Pl. 1, ligne 9-10 et 16-17.

68. *Stèle Turin* N° 1456 d'après la traduction de Jean Yoyotte, *Les pélerinages dans l'Égypte ancienne*, Sources Orientales 3, Paris 1960, 18-74, p. 62-63.

69. Jean Yoyotte, ibid., p. 62-63.

70. *Les prêtres de l'ancienne Égypte* [1957], Édition revue et complétée, Paris 1988, p. 98.

71. *Grundzüge der ägyptischen Religion*, Darmstadt 1983, p. 119.

72. *LÄ* III, col. 846. Voir lui aussi: «Das Götterbild als Mittelpunkt bei Prozessionsfesten», *MDAIK* 23 (1968), p. 75-78.

73. *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, p. 125.

74. Siegfried Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, p. 105. Voir du même auteur aussi: *Gott und Mensch im alten Ägypten*, 2. Aufl., Leipzig 1984, p. 126.

75. *Die Religion der Ägypter*, Berlin-Leizpig 1934, p. 180.

76. Walther Wolf, *Das schöne Fest von Opet*, Leipzig 1931 (Planche I, II).

77. *RÄRG*, p. 411.

78. Voir pour les statues diverses l'article de Wolfgang Helck, *LÄ* III, col. 859-863 (s.v. «Kultstatue»).

79. Richard A. Parker, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes*, Providence 1962, p. 43.

80. E.A. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, London 1898, p. 336 (Chap. 145.11-12).

81. Svetlana Hodjash/Oleg Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow*, Leningrad 1982, p. 92. N° 41: (x + 3) - (x + 7).

82. Stèle du British Museum [266] 486, éd. H. R. Hall, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*, Part VII, London 1925, Pl. XXXVII.

83. *Stèle du Musée du Caire* N° 2792, éd. William J. Fulco, *The Canaanite god Resep*, New Haven, Connecticut 1976, p. 8-10 et Pl. 1 (E 18).

84. Hermann Junker, *Die Stundenwachen in den Osiris-Mysterien*, Wien 1910, p. 6. Voir aussi à ce sujet: Siegfried Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, p. 59-61.

85. Voir: Dirk van der Plas, *L'Hymne à la Crue du Nil*, Vol. I, Leiden 1986, p. 61-64.

86. *Urk*. IV, 520.2-3.

87. Voir sur ce sujet: Sadek, *Popular Religion*, p. 274-276.

88. Voir Sadek, ibid., p. 162-166.

89. *i ḥnt ḥd r m33 b3w wrw dw3-nṯr n snn pn* (*Stockholm* N° 77; Archives *Wörterbuch*-Berlin; époque saïte).

90. *Turin* N. 50055, B: 1-4 (éd. M. Tosi et A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, N. 50001 - N. 50262*, Torino 1972, p. 91.

91. Voir le chapitre «Die Rolle des Königs» dans E. Otto, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, Heidelberg 1964, p. 63-83.

92. *L'Hymne à la Crue du Nil*, I, Leiden 1986, p. 153-157.

93. ibid., p. 182-185.

94. *Statue du Musée de Berlin* N° 17272 (22e Dynastie), éd. *Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, II, Leipzig 1924, p. 73, 3-4.

95. E. Ledrain, *Les monuments égyptiens de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1881, Pl. LX, N° 14, ligne 10.

96. *st snmḥ sḏm sprwt n nṯrw rmṯ* (Temple de Ramses II à Abydos, Archives *Wörterbuch*-Berlin).

97. *st sḏm sprwt n bw nb nmḥ* (Thèbes, tombe d'Imiseba, TT 65, Ramses IX; Archives *Wörterbuch*-Berlin).

98. *pBerlin* 3048, IV, 2 (éd. *Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin*, herausgegeben von der Generalverwaltung, Bd II, Berlin 1905).

99. *Edfou* I, 26.4.

100. Sadek, ibid., p. 265-266. Par ex. BM 467 [275], éd. E.A. Wallis Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, & C., in the British Museum*, Part V, London 1914, Pl. 43. Voir aussi l'article à paraître de Jan Quaegebeur, «Textes bibliques et iconographie égyptienne» dans *OLP* 20 (1989) dont je n'ai pu tenir compte ici. Cet article se révèle également important pour mon propre sujet. Je le remercie de m'en avoir fait part.

101. N° 904, éd. W. Spiegelberg, *Aegyptische und andere Graffiti ... aus der thebanischen Nekropolis*, Heidelberg 1921, p. 75-76.

102. *Turin* N. 50259: 1 (éd. M. Tosi et A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, N. 50001 - N. 50262*, Torino 1972, p. 209.

103. *Turin* N. 50046 (éd. Tosi-Roccati, ibid., p. 80-81).

104. J. Cerny, A.H. Gardiner, *Hieratic Ostraca* I, Oxford 1957, Plate 5, 1.5-7.

105. *Stèle du British Museum* N° 103 (18e Dynastie), éd. I.E.S. Edwards, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc.*, Part VIII, Pl. XII.

106. N. de G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna*, Part I, London 1903, p. 53 et Pl. XXXIX.

107. Stèle au Musée du Caire *CG* 20099 (éd. H.O. Lange und H. Schäfer, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo, II, No. 20001-20780, Berlin 1908, p. 120).

108. *Stèle du British Museum* N° 236 [1367], éd. E.A. Wallis Budge, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, &C., in the British Museum*, Part III, London 1912, Pl. XXVIII.

109. *Stèle du British Museum* N° 486 [266] (NE), éd. H.R. Hall, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the British Museum*, Part VII, London 1925, p. 12, Pl. XXXVII.

110. N. de G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna*, Part II, London 1905, Pl. 5 (tombeau de Panehesi).

111. Voir pour cette signification de l'encens: Bonnet, *RÄRG*, p. 625.

112. Voir: Johanna Dittmar, *Blumen und Blumensträusse als Opfergabe im alten Ägypten*, *MÄS* 43, München 1986.

113. Voir: Bonnet, *RÄRG*, p. 574. Sur le mystère d'Osiris: Emile Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Vol. I-II, Le Caire 1966-1968. Peut-être on trouve déjà une allusion sur ce rituel dans *l'Hymne à la Crue du Nil* (éd. Van der Plas, Strophe VI, 7).

114. Cf. Alan B. Lloyd, *Herodotus Book II*, (Commentary), Leiden 1976, p. 223 et 273.

115. *wnn.k m šmsw Ḥr hrw pn n sḏm mdw sḏm.k šm'w n Mnw ḥr ḥtyw n Ḥr* (Tombeau de Paser, TT 106, Archives *Wörterbuch*-Berlin).

116. *sḏm.k ḥst nhm ḥknw ihyw m pr n Ptḥ* (Tombeau de Khaemwaset, Archives *Wörterbuch*-Berlin).

117. Voir *LÄ* IV, col. 600-601.

118. Staatlichen Museen zu Berlin, DDR, Ägyptisches Museum, Inv. Nr. 7996.

119. Voir: Winfried Barta in *LÄ* III, col. 842. Cf. l'autobiographie de Ikharnofret (Sethe, *Lesestücke*, p. 71, ligne 8-9), et celui de Sehetepibrê (Sethe, ibid., p. 68, ligne 9).

120. Dans le livre de Claude Sourdive, *La Main dans l'Égypte pharaonique*, Berne/Francfort-s. Main/New York 1984, il manque malheureusement un chapitre au sujet de la «langue des mains». La main n'est pas seulement l'instrument pour saisir et prendre, mais aussi pour comprendre et être touché!

121. *CG* 42208 (22e Dynastie; éd. Georges Legrain, *Catalogue Générale des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Statues et Statuettes de rois et de particuliers, III, Nos 42192-42250, Le Caire 1914, p. 21, Pl. XVI).

122. A. de Buck, *JEOL* 7 (1940), p. 296. Traduction française de Jean Capart, *CdE* 39-40 (1945), p. 65.

123. Pascal Vernus, «Le dieu personnel dans l'Égypte pharaonique», *Colloques de la Société Ernest-Renan*, Orsay 1977, p. 146.

KARNAK AVANT KARNAK:
les constructions d'Aménophis Ier et les premières liturgies amoniennes[1].

Catherine GRAINDORGE et Philippe MARTINEZ

(*Université LYON II, Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak*).

L'histoire de Karnak ne commence certes pas avec Aménophis Ier. Chacun garde à l'esprit les superbes vestiges des constructions du Moyen Empire. Néanmoins, une présentation de restitutions de ces dernières, encore trop hypothétiques, serait prématurée. Le titre de cet article ne traduit donc pas une réalité historique, mais plutôt l'opposition existante entre le Karnak que nous connaissons, et celui qui n'a laissé aucune empreinte, ne serait-ce que négative: le temple du début de la XVIIIème Dynastie. Cette période charnière amena pourtant à Karnak, après la reconquête thébaine du pays, une réforme profonde des cultes liée à un programme architectural de grande envergure. Soucieux de continuité et peut-être de légitimité, Aménophis Ier s'inscrit alors dans l'héritage artistique du Moyen Empire.

Prenant place dans le cadre de la politique scientifique menée par le Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak, l'étude des grandes séries de blocs épars fut inaugurée, il y a vingt ans, par Bernadette Letellier pour les blocs du règne de Thoutmosis IV[2], et reprise récemment par Luc Gabolde pour les monuments de Thoutmosis II[3]. Ces blocs, remployés dans des structures telles que le Troisième Pylône ou dans la Cour de la Cachette sont conservés désormais dans les différents «musées» de Karnak.

Une des séries les plus importantes, comportant plus de 800 blocs et 500 fragments, restait inédite: les vestiges du grand temple

d'Amon-Rê sous le règne d'Aménophis Ier. L'étude de la documentation put être menée à son terme en un an. Sélectionnées suivant des critères à la fois stylistiques et techniques, les pièces connues du

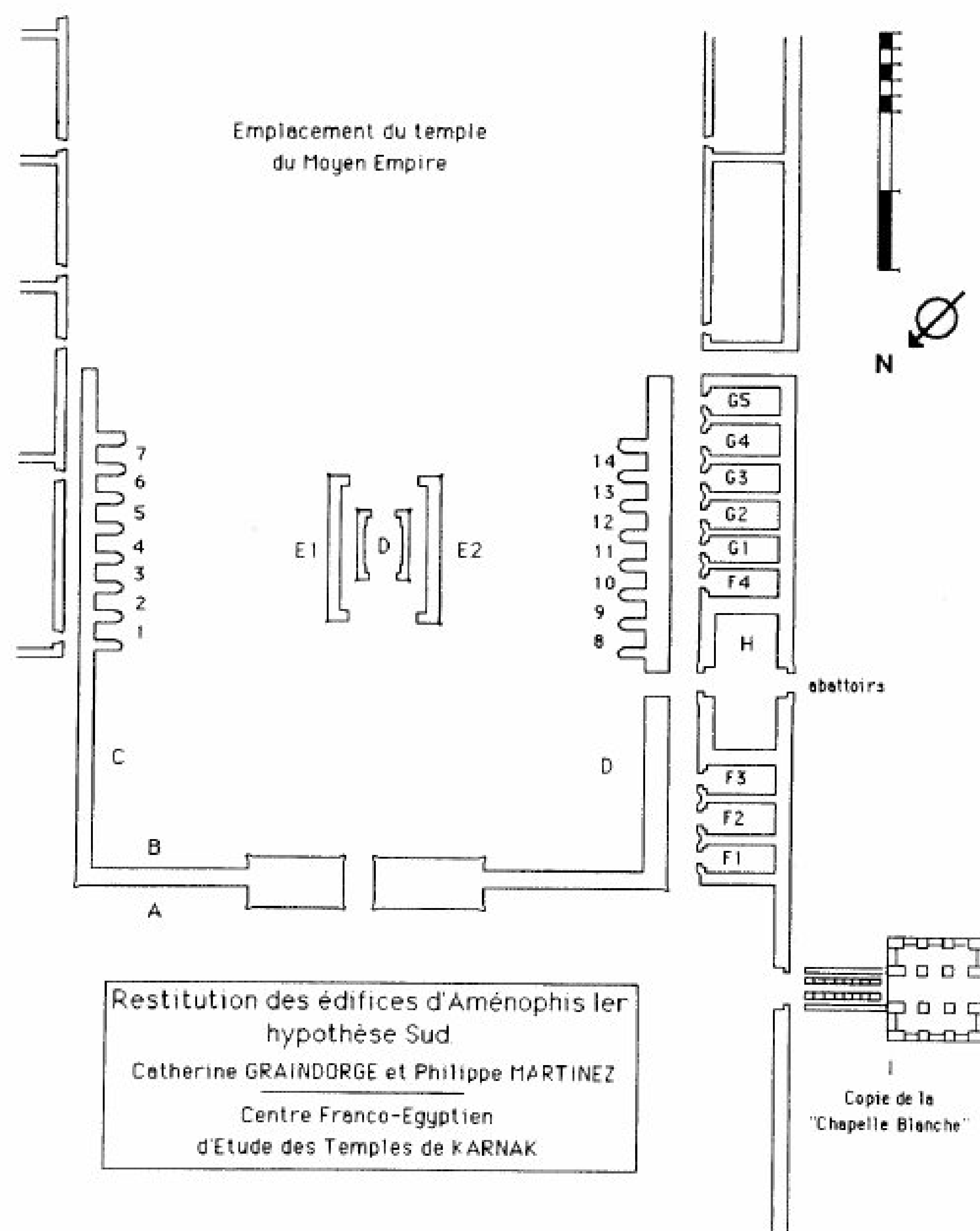


Fig. 1. — Restitution du plan du temple d'Amon sous le règne d'Aménophis Ier.

«puzzle» furent dessinées à l'échelle et photographiées. S'il apparaît aujourd'hui que certaines pièces du «jeu» ont été perdues ou sont encore enfouies dans les enceintes de Karnak, fort heureusement, les assemblages réalisés se révèlent assez représentatifs pour qu'il nous soit possible de proposer, avec la prudence qui s'impose, une restitution assez complète des parois. L'agencement de ces dernières demeure encore problématique mais l'ensemble apparaît comme cohérent (Fig. 1).

A) La façade ouest de la première cour:

Du mur sud, rien ne semble subsister. Seule la paroi nord a pu, pour l'instant, être restituée de manière assez complète. Elle devait mesurer de 12 à 15 mètres de large sur plus de 5 mètres de hauteur. Son mur présentait un léger fruit à l'extérieur. Une scène monumentale de massacre des ennemis asiatiques est représentée, sur sa moitié extérieure sud. Dans cette scène, tout est archaïque ou plutôt archaïsant: l'orthographe utilisée pour le titre de la scène se retrouve dans les temples funéraires de la Vème Dynastie. Le roi tourne le dos à la porte du temple, disposition rare se retrouvant au Sixième Pylône de Karnak sous le règne de Thoutmosis III. Cette orientation, pieusement reprise par le successeur d'Hatshepsout, suggère un mode de circulation particulier. Il est en fait possible de proposer, à titre d'hypothèse, cet emplacement originel pour la paroi marquant la limite ouest des constructions d'Aménophis Ier (Pl. 1), qui devait elle aussi se rattacher à une porte monumentale. C'est ce que semble indiquer un petit bloc de calcaire présent dans le remplissage du cinquième Pylône qui mentione en effet l'existence de mâts monumentaux-*senout*. Plusieurs divinités assistent, auprès d'Amon, à la scène de massacre, évoquant ainsi l'Ennéade de Karnak.

La partie nord de la paroi montre, quant à elle, le roi effectuant la course rituelle autour des bornes en présence d'Amon-Kamoutef, avant d'être couronné par Amon (Pl. 2). L'ensemble est sommé d'un texte monumental de dédicace.

La paroi intérieure montre sur sa moitié sud, l'entrée des prêtres dans le temple, aux côtés du Roi et de la Divine Epouse Ahmès-Néfertari (fig. 2). Ils se purifient dans des bassins peu profonds avant

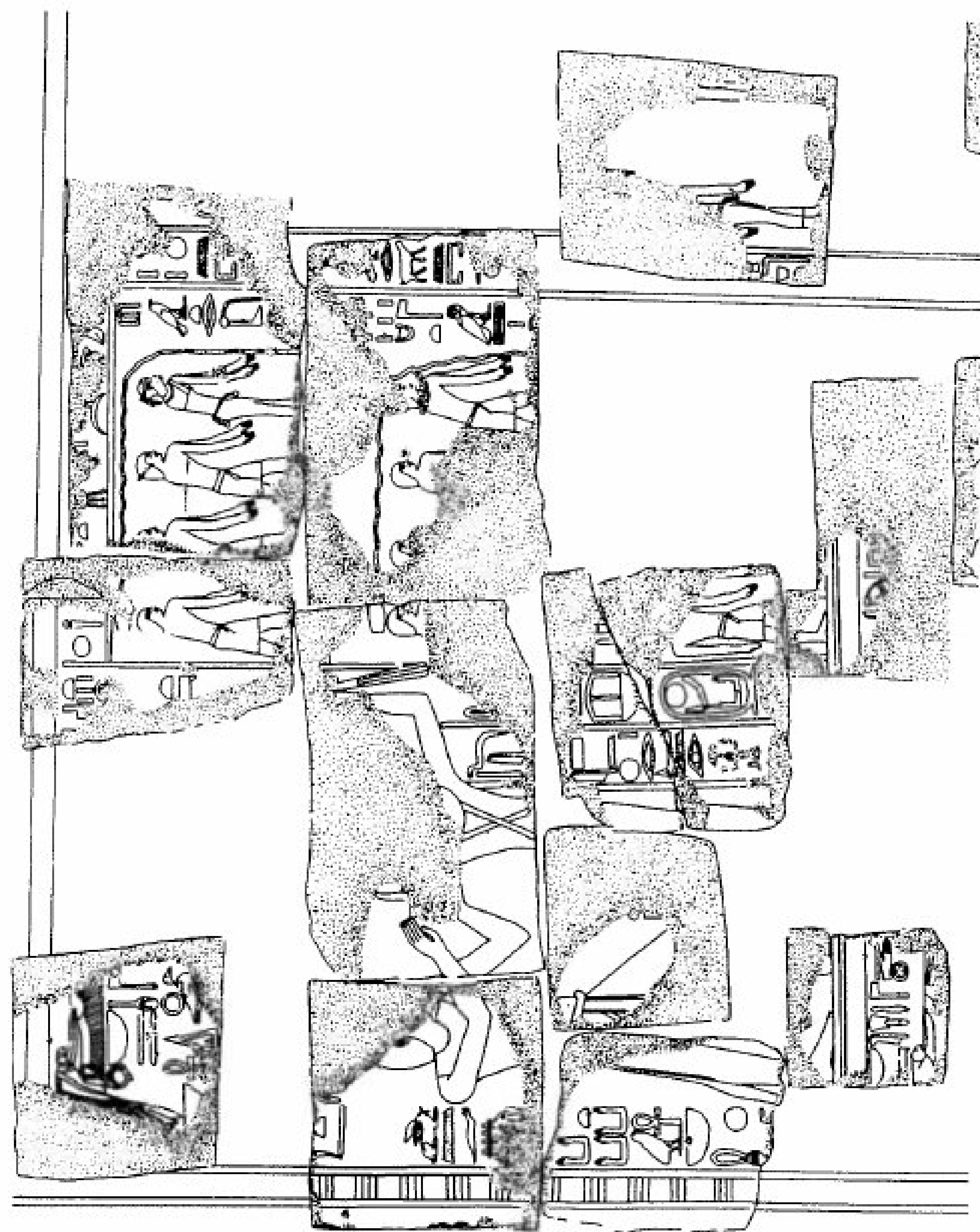


Fig. 2. — Offrande de l'encens à Amon et purification des prêtres avant l'entrée au temple. Paroi intérieure ouest de la cour.

de se diriger ensuite vers la cour où ils chantent devant l'Ennéade, accompagnés de Thot. Une partie de ces scènes évoque, semble-t-il, des rites vespéraux.

Sur la moitié nord, la fête-*sed* est figurée par différents épisodes, aboutissant à la «montée royale» devant Amon qui siège sur son trône.

B) Le mur nord de la grande cour:

Peu d'éléments appartenant à cette paroi, de même épaisseur et de même hauteur que le mur de façade, sont conservés. L'extérieur

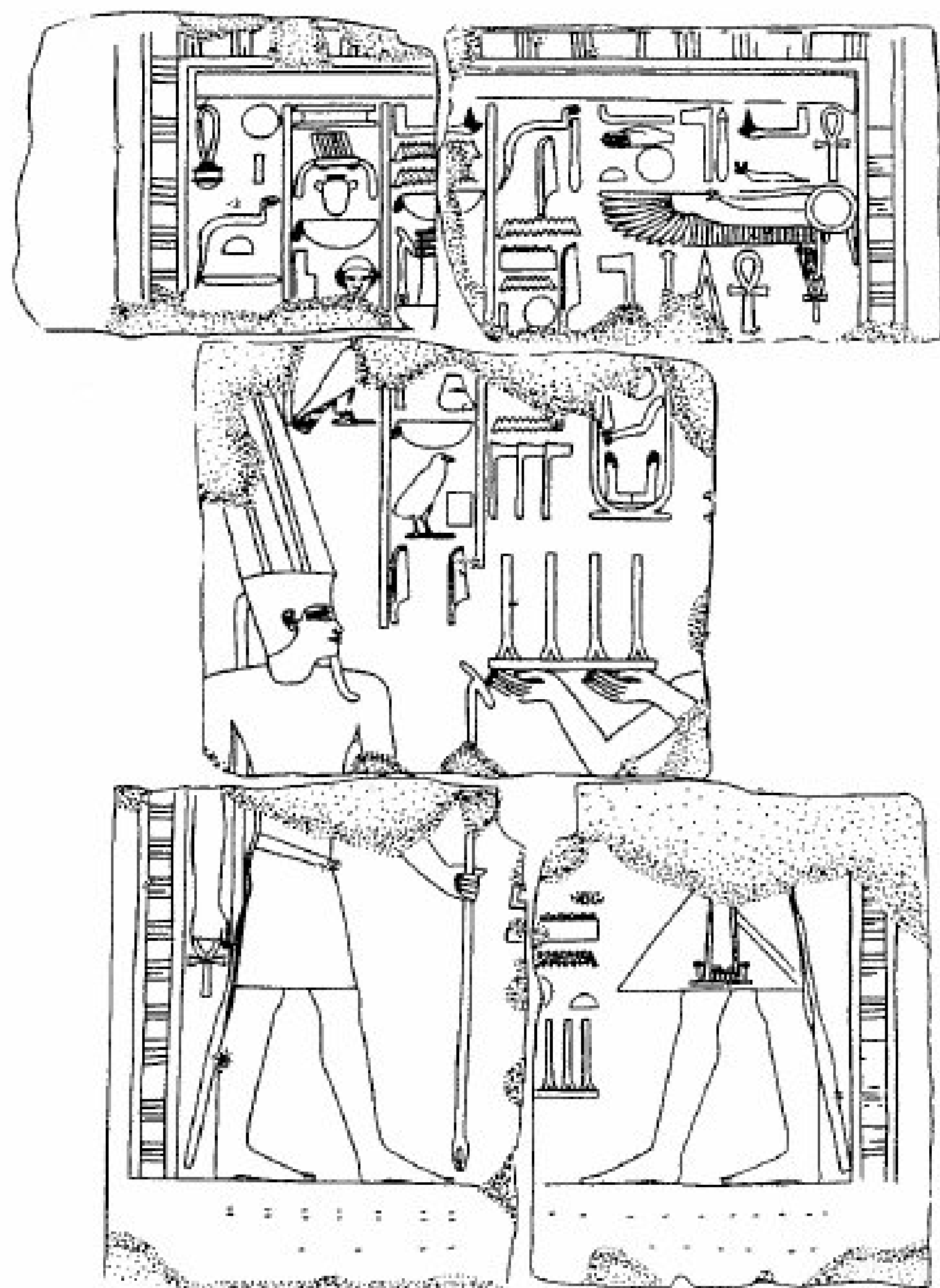


Fig. 3. — Paroi finale d'une petite chapelle: offrande des tissus à Amon.

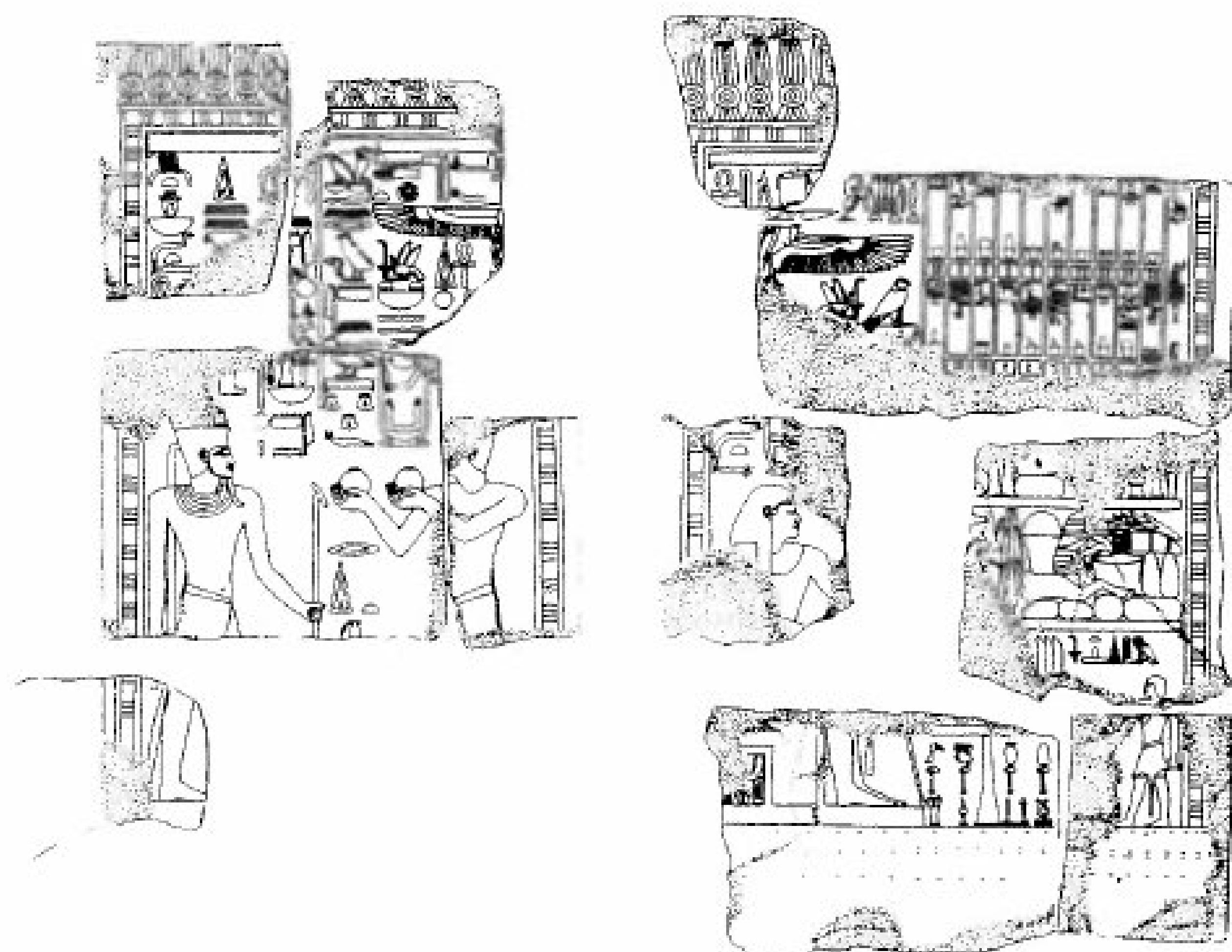


Fig. 4. — Parois finale et latérale d'une petite chapelle: Aménophis I[er] offre l'eau fraîche à Amon; le prêtre-*sem* récite la formule d'offrande en faveur de la statue royale.

présente l'aspect du calcaire finement dressé et seul un texte monumental de dédicace court à son sommet.

A l'intérieur, les scènes conservées sur la partie supérieure font suite à certains tableaux de la paroi occidentale et décrivent une partie du rituel journalier dont l'habillage de la statue d'Amon-Kamoutef. Cette paroi s'étend ensuite, à l'est, à une série de sept chapelles ayant contenu chacune une statue royale (figs. 3 et 4). On trouve successivement, sur les parois de fond, d'ouest en est, les scènes suivantes: salutation et offrande du vase-*nemset*, du vin, du pain rond, d'un objet indéterminé à Amon, de l'onguent à l'Amon au «bandeau»[4], de l'onguent et des pierres précieuses à Amon. Sur les parois latérales, les étapes du culte journalier sont assurées, une à une, par le prêtre officiant, face à la statue royale.

C) La paroi sud de la grande cour:

Cette dernière présente également, à l'extérieur, un parement finement dressé mais non décoré, sommé simplement d'un texte de dédicace.

A l'intérieur, le décor représente les liturgies solennelles d'Amon à Karnak. Après avoir rendu hommage à Amon, le roi consacre devant lui de nouveaux monuments. Purifié, il accomplit ensuite un rituel reposant sur des offrandes vespérales, en développant un appel à l'Ennéade. Il consacre enfin des autels orientés.

En poursuivant vers l'est, se trouvaient peut-être, de part et d'autre d'une porte donnant sur l'abattoir, des scènes liées à l'apport de bovidés et gazelles, puis une seconde série de sept chapelles destinées au culte de la statue royale. Après une adoration, Amon y reçoit successivement l'eau, les deux pains ronds, le pain conique, le lait, l'onguent et les tissus.

L'organisation du décor intérieur semble se faire de part et d'autre d'un axe central. Au nord, les parois montrent l'entrée dans le temple et le culte quotidien d'Amon. Au sud, au contraire, ce sont les nouvelles fondations d'Aménophis Ier et les grandes solennités du dieu qui sont envisagées. Les grandes parois mettent donc en place par leur décor l'ensemble du culte d'Amon, réformé par Aménophis Ier, dans ses aspects aussi bien solennels que quotidiens. Ces derniers sont développés dans les chapelles royales qui sont au nombre de quatorze. Il faut en fait sûrement envisager une quinzième structure, le sanctuaire de barque, situé au centre de la cour, selon la théologie amonienne proposant un collège divin formé de quinze personnalités, quinze manifestations primordiales de la Divinité. L'apparition de ce nouveau «médium» de la présence divine, la barque sacrée, semble être dûe aux réformes mises en place par Aménophis Ier. C'est donc ce roi qui donne, durant le seizième siècle, aux liturgies amoniennes le visage que nous leur connaissons.

D) L'édifice entourant le reposoir de barque dit «Chapelle d'Albâtre»:

Deux parois parallèles, longues de 9 mètres et hautes de 5, entourent le reposoir proprement dit.

La paroi extérieure nord présente les cérémonies constitutives d'un

couronnement: accueil du roi par le dieu, don de la vie au roi (Pl. 4), remise des «années d'Horus et de Seth» (Pl. 5), courses au vase et à la rame. Puis, le roi nouvellement investi consacre les vases précieux contenant l'eau nouvelle et le mât-*sehenet*, avant d'embrasser Amon-Kamoutef dans une grande «union mystique».

Sur la paroi intérieure nord, le roi, suivi de son *ka*, fait une grande offrande devant la barque d'Amon dans son reposoir (fig. 5), amène

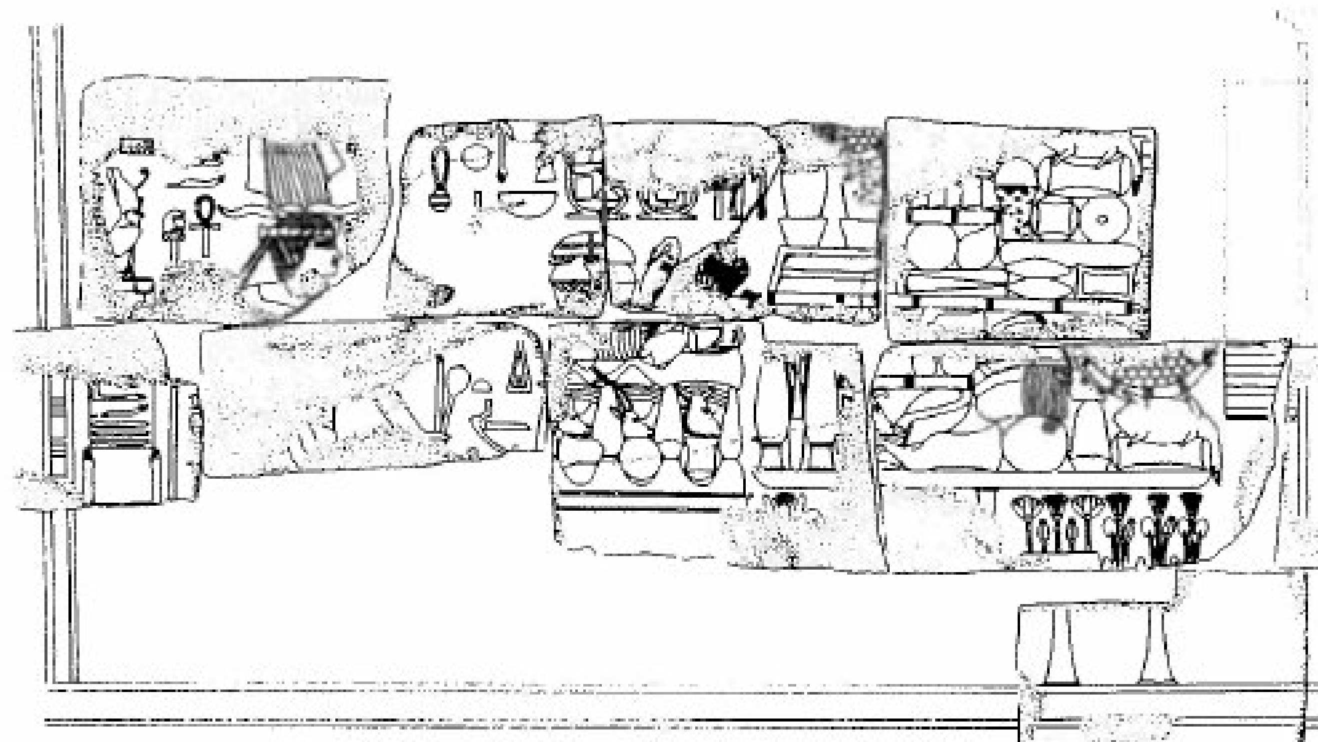


Fig. 5. — Aménophis Ier fait une grande offrande devant la «chapelle d'albâtre».

les quatre veaux devant Amon-Kamoutef ithyphallique et apporte l'eau nouvelle[5].

La paroi extérieure sud offre une version synthétique de l'action du roi dans le temple lors du culte journalier (encensement et libation), depuis son accession au pouvoir rappelée par son «baptême» par Horus et Thot, et soulignée par le rituel de fondation (fig. 6). L'ensemble est sommé d'un texte monumental.

Sur la paroi intérieure sud (Pl. 6), le souverain consacre une grande offrande carnée devant une barque sacrée dans son reposoir[6]. Son naos est différent de celui de la barque de la paroi intérieure nord, et présente deux frises de «nœuds d'Isis» et de piliers-*djed*. L'autel quadrangulaire supportant la barque est décoré sur sa partie latérale: la reine-mère Ahmès-Néfertari qui assura

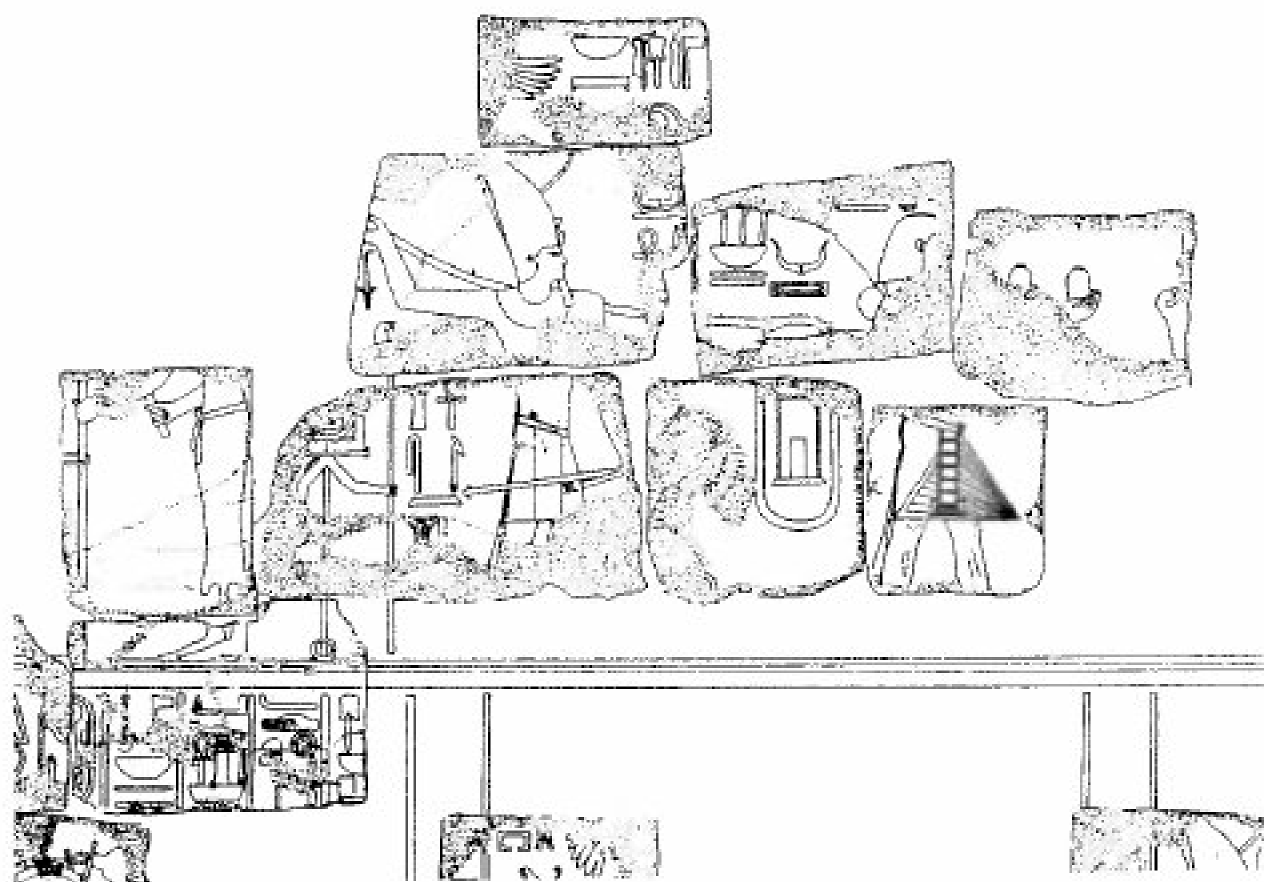


Fig. 6. — Les cérémonies du rituel de fondation du temple.

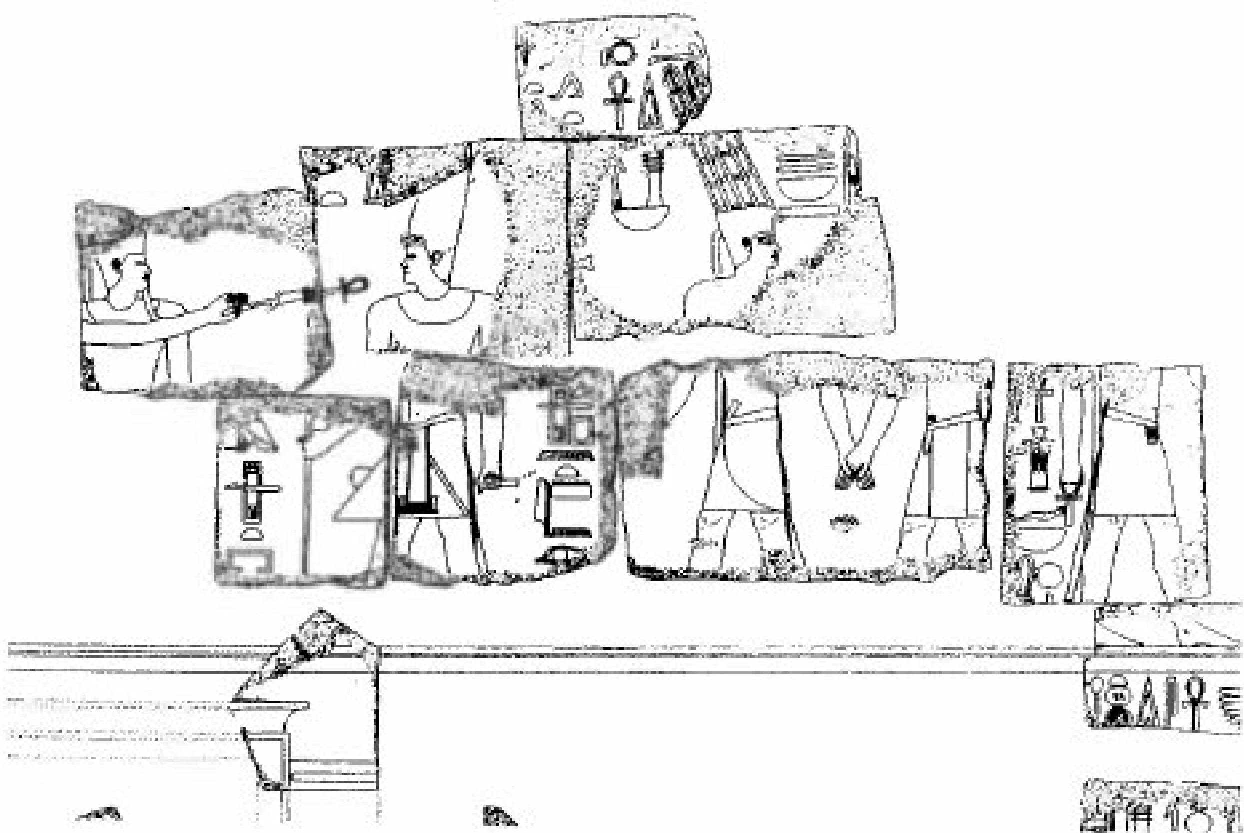


Fig. 7. — La «montée royale»: Aménophis Ier pénètre dans le temple pour officier.

longtemps la régence du jeune Aménophis «soulève», telle la Meret, la barque à bout de bras. Il conviendrait alors d'envisager déjà l'existence d'une barque royale, mise en place par les théologiens, conjointement à la barque divine d'Amon.

Le roi, coiffé de la couronne blanche, pénètre ensuite dans la demeure divine. Nous ne nous attarderons pas sur le décor du reposoir de barque connu depuis de nombreuses années et en voie de publication.

E) Les chapelles de culte royal et l'abattoir pur:

Cet ensemble est constitué de trois unités différenciées: deux groupes de chapelles destinées au culte de la statue royale et un abattoir qui se trouve de façon significative au centre de ce complexe.

A l'ouest, se situent quatre chapelles de moyen module, différentes des petites chapelles de la grande cour. Ces dernières n'étaient

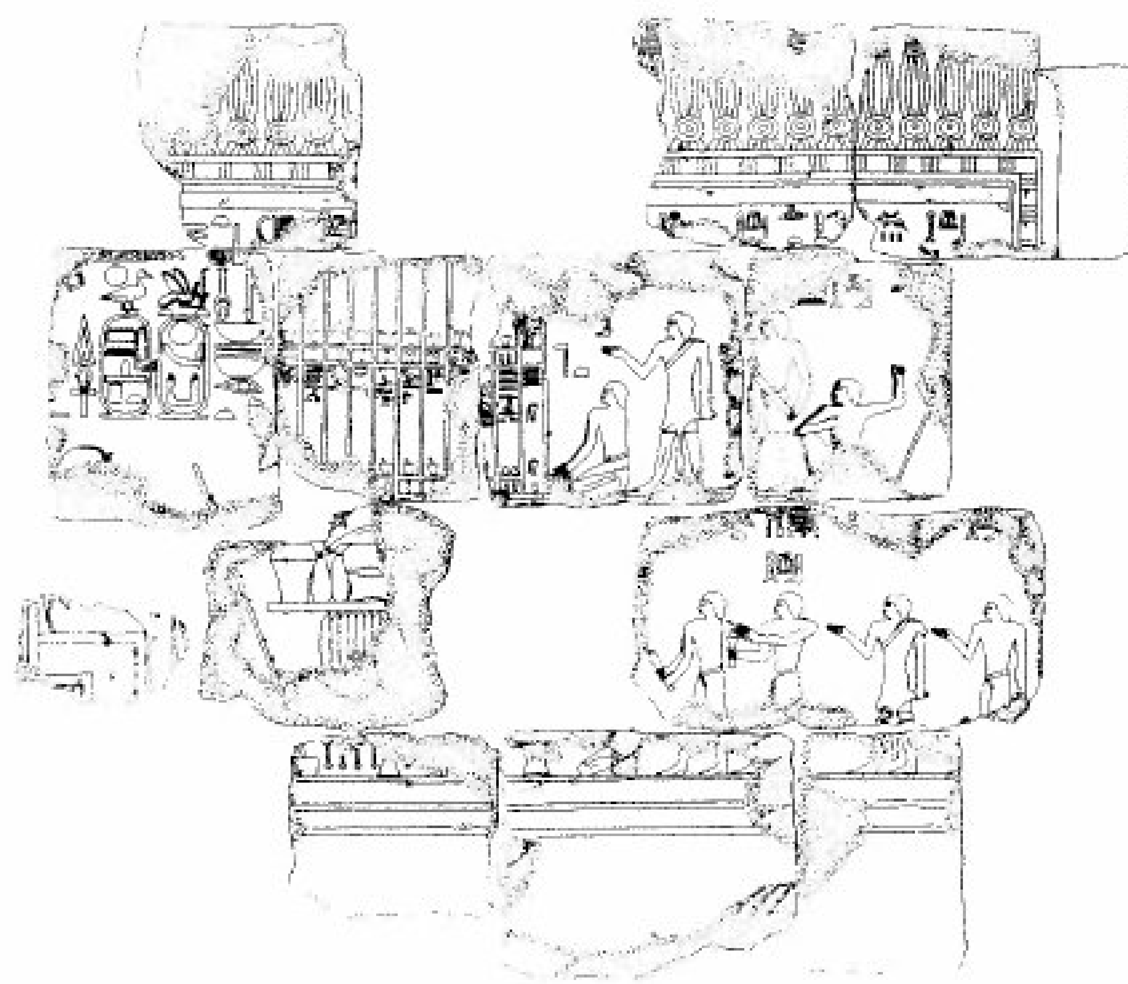


Fig. 8. — Paroi latérale d'une des chapelles moyennes.

littéralement que des niches ne peuvent contenir qu'une statue et un officiant; de façon remarquable, un acte rituel unique était représenté sur les parois latérales. Ici, l'ensemble du rituel du culte de la statue est figuré. Les prêtres sont tous présents, répartis sur deux registres (fig. 8). Devant eux, se trouvent diverses offrandes et un tableau les énumérant. Derrière ce groupe, vient la statue royale protégée parallèlement par les deux divinités tutélaires de la royauté: Nekhbet et Behedety. La dernière chapelle s'appuie à l'est sur un mur portant un grand texte de dédicace gravé dans le creux. Il s'agit d'une des parois de l'«abattoir pur».

Ce dernier était vraisemblablement un espace à ciel ouvert. Cette cour possède pour seul décor un long texte de dédicace. Elle a deux portes, l'une permettant l'entrée des bovidés vivants, l'autre donnant sur le même espace que les chapelles. La façade principale, large de 10 mètres, développe un programme iconographique résumant à lui seul la fondation d'Aménophis Ier à Karnak: à gauche, un calendrier des fêtes solennelles et une liste des domaines qui fournissent le bétail sacrifié lors de ces dernières figurent aux côtés du roi consacrant les bovidés devant Amon; à droite, un calendrier semblable est reproduit, accompagné cette fois d'un tableau dénombrant les animaux sacrifiés pour le culte du souverain et de la reine Ahmès-Néfertari. En outre, ils sont ici associés aux ancêtres royaux du Moyen Empire et aux Pères Divins de la même époque dont Aménophis Ier semble sans cesse se réclamer.

En poursuivant vers l'est, le prêtre ritualiste devait trouver une chapelle dont le décor rappelle celui des chapelles de moyen module. Le tableau d'offrandes garde la même taille. Cependant, le *ka* royal est maintenant présent derrière la statue, et les offrandes s'élèvent devant l'effigie du roi jusqu'à la frise de khekerou. Cette chapelle annonce ainsi les quatre chapelles suivantes dites de grand module (fig. 9). Elles sont plus profondes que les chapelles de moyen module. Le tableau d'offrandes qui orne les parois latérales est beaucoup plus important, tout comme le nombre d'offrandes dont le choix est aussi différent. De plus, le *ka* royal se tient maintenant derrière la statue du souverain et la répartition des divinités tutélaires Behedety et Nekhbet est inversée, comme si un changement d'axe avait eu lieu en passant de l'autre côté de l'abattoir.

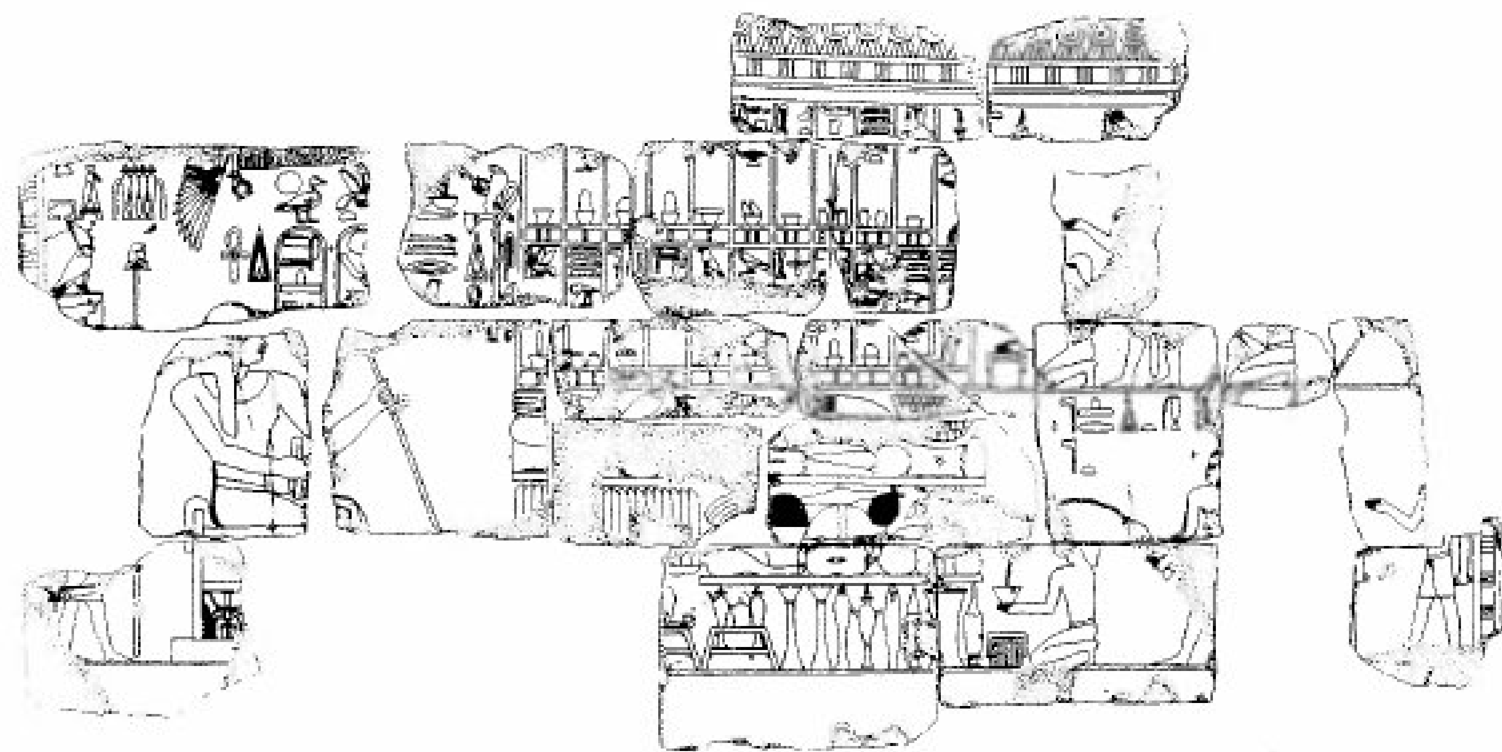
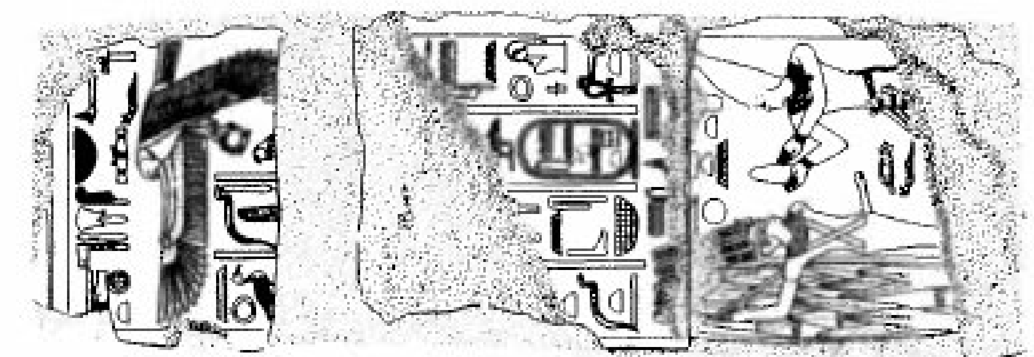


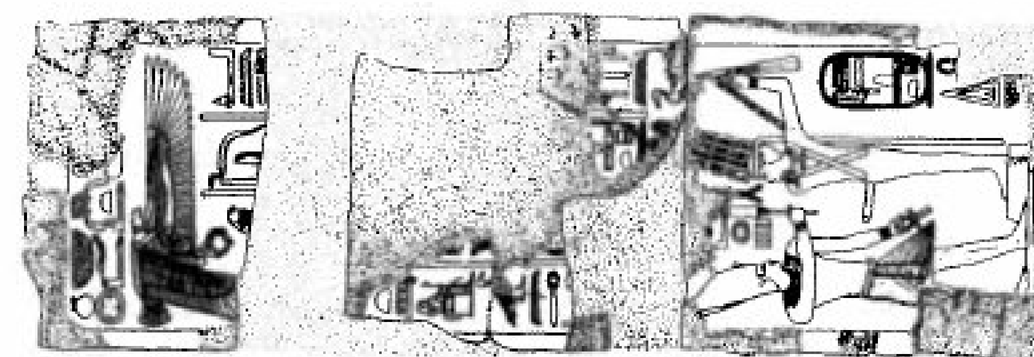
Fig. 9. — Paroi latérale d'une chapelle de «grand module».

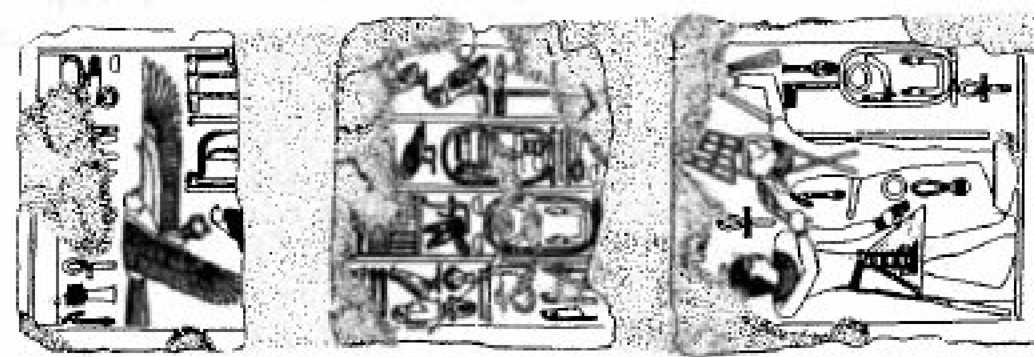
Ce groupe monumental, constitué de quatre chapelles de moyen module, un abattoir, une chapelle intermédiaire, quatre chapelles de grand module, aboutit à un monument divin, comme en témoigne la paroi orientale terminale des chapelles de grand module: le roi offre des vases, puis présente la *nemset* à Amon siégeant sur son trône divin[7].

F) La «Chapelle Blanche» d'Aménophis Ier:

Dans une souci de s'affirmer comme continuateur de l'œuvre des pharaons du Moyen Empire, Aménophis Ier ne se contenta pas de copier le style des monuments de Sésostris Ier; il fit aussi réaliser par ses artisans une réplique exacte du monument jubilaire de calcaire fin élevé par ce roi plusieurs siècles auparavant[8]. Le programme iconographique de cette «copie» peut être aisément reconstitué puisque, dans les parties conservées, il suit point par point celui du monument de Sésostris (fig. 10), mais l'emplacement originel de cet édifice soulève de nombreuses questions. En étudiant les restitutions du siège d'intronisation d'Amon, on remarque néanmoins que la façade de ce dernier rappelle nettement celle du kiosque de Sésostris







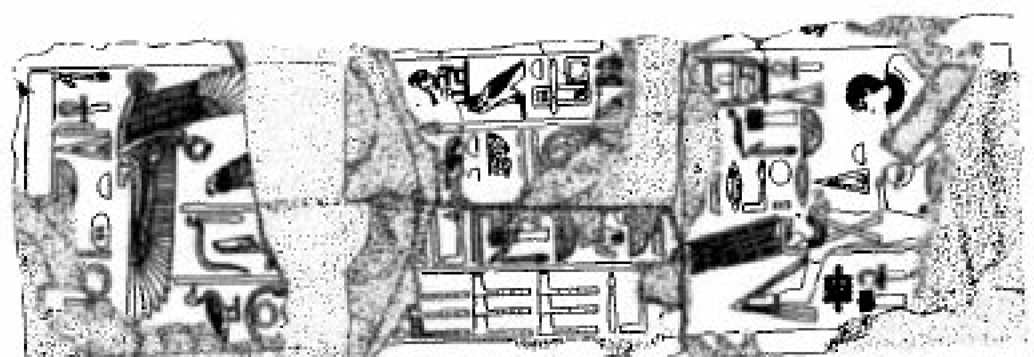


Fig. 10. — Piliers de la copie de la «chapelle blanche».

Ier. Le rôle liturgique des deux structures ne semble pas très éloigné. Nous pouvons donc penser que la «chapelle blanche» d'Aménophis Ier se situerait au sud, un peu en avant de ce qui est aujourd'hui le VIème Pylône, emplacement présumé de la façade du temple sous le règne d'Aménophis Ier. La chapelle de Sésostris aurait pu trouver place, quant à elle, plus au nord, au niveau de la limite ouest du temple de pierre du Moyen Empire.

Il nous reste à évoquer rapidement une série de blocs qui gardent encore pour nous une partie de leur mystère. Beaucoup moins épais que la plupart des pierres conservées, ils sont pourtant décorés sur leurs deux faces et ne peuvent ainsi faire partie d'un mur porteur. Sur une face, le décor est de petit module, proche de celui des petites chapelles de culte royal; sur l'autre en revanche, se répartissent diverses scènes d'un module plus important et d'un style très travaillé, à la qualité presque «métallique», proche des monuments de la XVIIème Dynastie. Un des blocs présente un dispositif remarquable. Il est muni d'une petite niche destinée à recevoir une statuette. Cette cavité, ainsi que la décoration qu'elle surmonte, qui montre la personnification d'un domaine royal, rappellent nettement un bloc remontant à l'époque de Sésostris Ier [9]. Néanmoins, le bloc d'Aménophis Ier présente une nette différence: la niche le traverse de part en part et est munie, sur ce qui devait être sa face arrière, d'une rainure destinée à une porte coulissante. Nous sommes donc là en présence d'une niche où il était possible de faire apparaître une statuette particulière, royale d'après le parallèle de Sésostris Ier, en la faisant passer d'un espace à l'autre. Cette paroi est donc une sorte d'écran qui délimite nettement deux espaces.

Une hypothèse de travail (fig. 11) y verrait un mur séparant en deux secteurs la cour d'Aménophis Ier. Le premier espace correspondrait à la partie antérieure, occidentale, dont les parois montrent le culte quotidien et solennel d'Amon. La seconde partie plus fermée, se trouvant directement devant la façade du temple du Moyen Empire, contiendrait le reposoir de barque et son enveloppe qui s'appuierait alors directement sur ce mur [10], et les chapelles de culte de la statue royale. Les aires liturgiques s'enchaîneraient ainsi en étant à la fois continues et nettement séparées, cette disposition marquant déjà une hiérarchie aboutie des espaces cultuels, phénomène

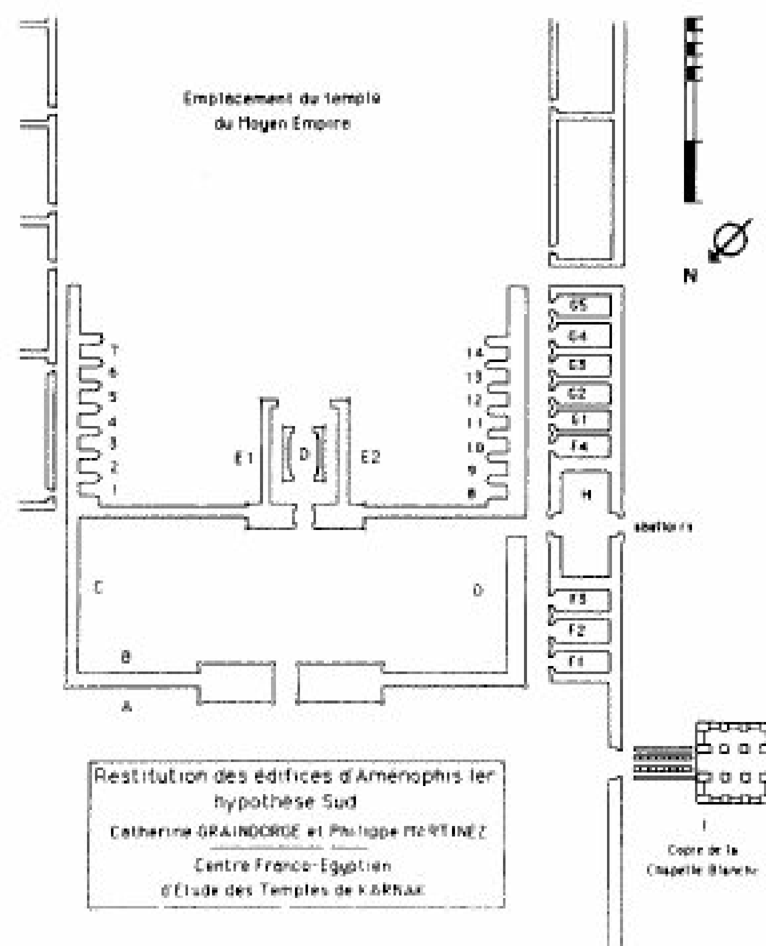


Fig. 11. — Hypothèse de travail: hiérarchie des espaces cultuels dans le temple d'Aménophis Ier.

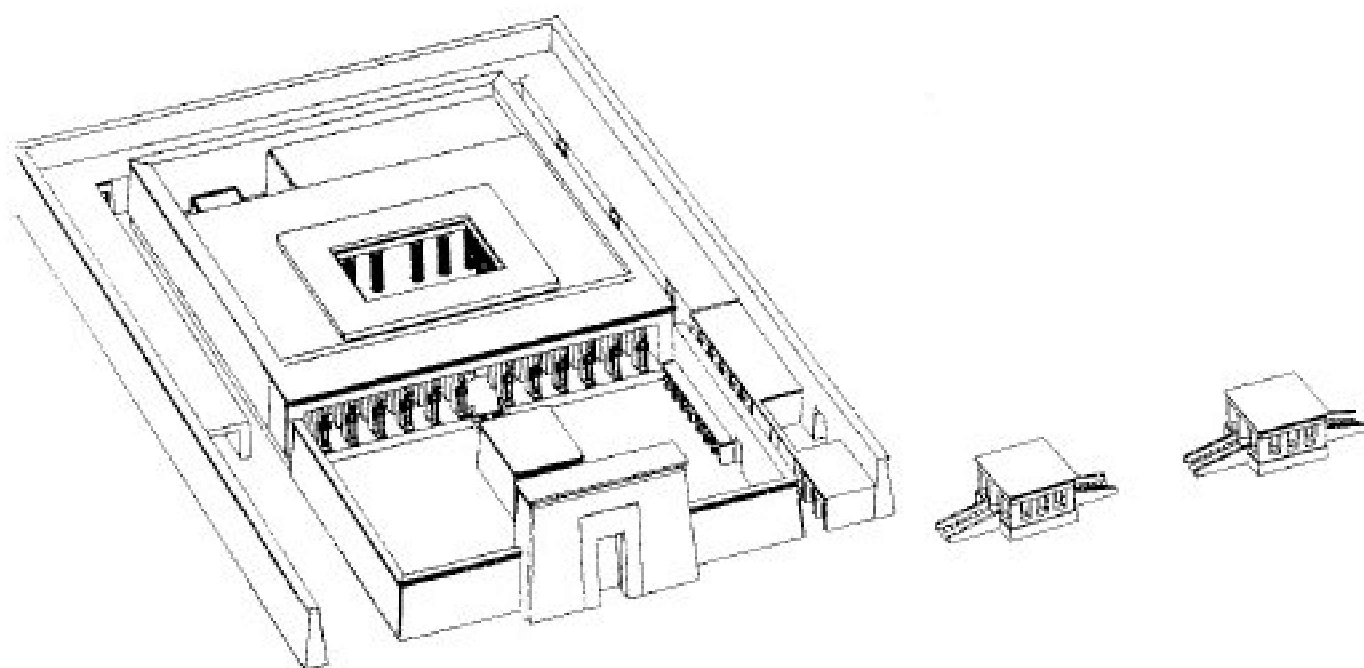


Fig. 12. — Restitution informatique des volumes du temple d'Amon à l'époque d'Aménophis Ier: vue isométrique (base de données Karnak, EdF/CNRS: restitution C. Graindorge et P. Martinez. Programmation C.A.O. P. Martinez, Direction des Études et Recherches Électricité de France, Clamart, Août 1988).

constant dans l'architecture religieuse égyptienne jusqu'à l'avènement du christianisme[11].

Ces restitutions architecturales ont pu bénéficier, en cours d'élaboration, des services d'un puissant outil de représentation grâce à un contrat de mécénat technologique signé conjointement par EDF et le CNRS (fig. 12). Cette recherche s'inscrit dans un programme général de restitution informatique des volumes et du développement des temples de Karnak durant leur histoire.

Les édifices présentés ci-dessus de manière succincte, se trouvaient sans doute englobés dans une enceinte de briques qui s'étendait à l'ouest jusqu'à l'emplacement de l'actuel Cinquième Pylône. Ils s'appuyaient à l'est contre le temple de Sésostris Ier dont nous commençons à mieux connaître la partie antérieure grâce aux rares fragments épars conservés. Un deuxième axe sud-nord était par ailleurs matérialisé par une grande porte méridionale de 10 mètres de hauteur, reconstituée par C. Huet[12]. En faisant passer dans la pierre une hiérarchie marquée des espaces séparant, monument divin, partie royale et cour des fêtes, Aménophis Ier amorçait les développements subséquents de Karnak qui se feraient toujours suivant ce schéma directeur.

Devant cet ensemble, Thoutmosis Ier ajouta un groupe architectural homogène constitué par le cinquième Pylône, la salle royale appelée dans son état final *Ouadjyt*, et le quatrième Pylône qui devait rester la limite du temple d'*Ipet-Sout* jusqu'à la fermeture des temples de Karnak. C'est devant cette porte que Thoutmosis II fit construire une gigantesque cour des fêtes qui allait être remaniée par Thoutmosis IV, puis Aménophis III. Les pierres inscrites, divinisées par le rituel, durent être entreposées à l'intérieur de l'enceinte, dans l'attente éventuelle d'un remploi dans une nouvelle construction. Thoutmosis III, le premier, réutilisa ces blocs, en fondation des chapelles d'offrandes qu'il construisit en grès, de part et d'autre du nouveau reposoir de barque en granit rouge. Dans ces dernières, qui reproduisent le programme iconographique des chapelles d'Aménophis Ier, il réserve l'une des parois des chapelles à la figure de son ancêtre, le fondateur de la XVIIIème Dynastie (fig. 13). Néanmoins, l'ensemble du rituel a été cette fois réparti sur les deux parois latérales des chapelles.

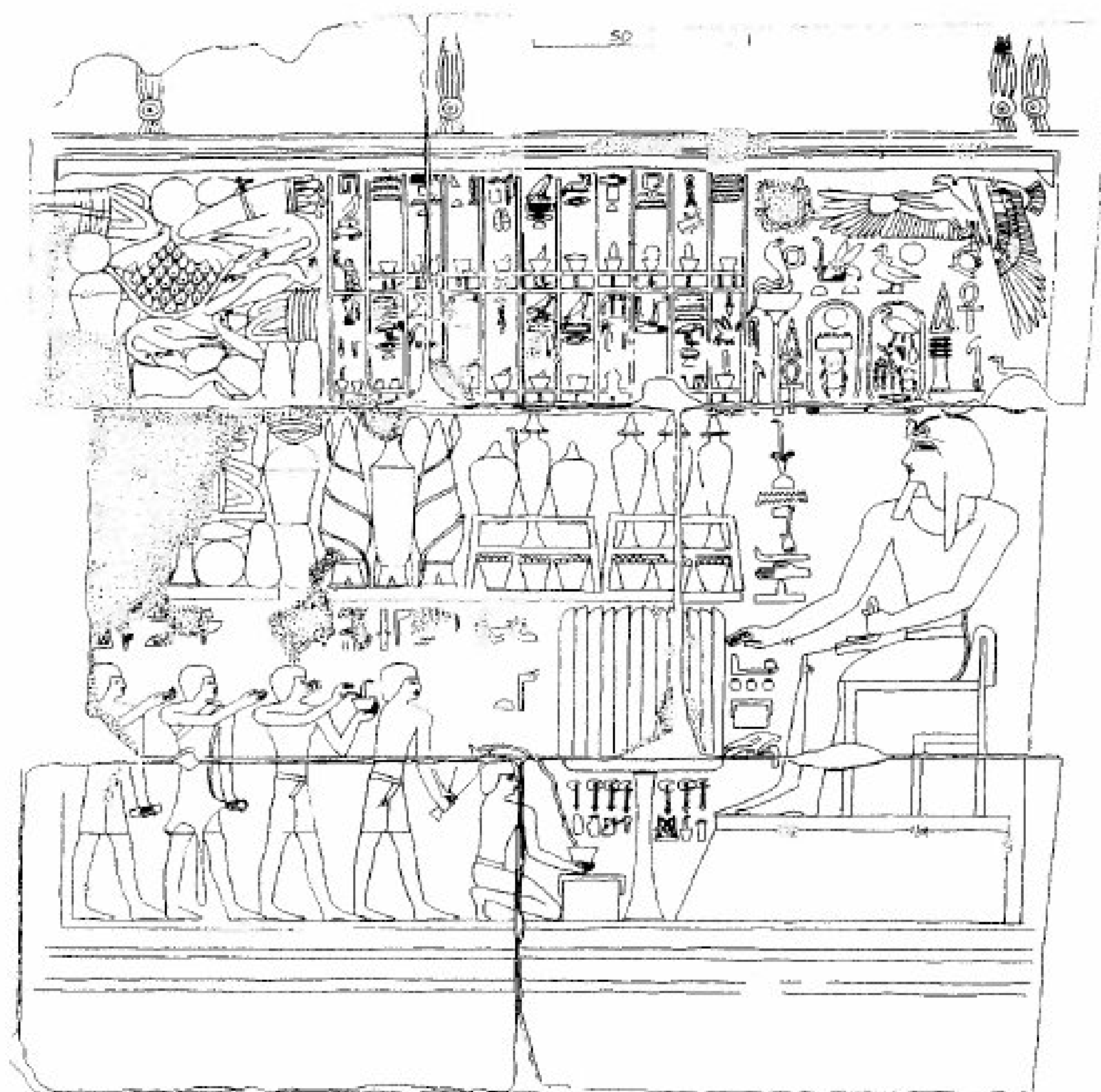


Fig. 13. — Paroi des chapelles d'offrandes restaurées par Thoutmosis III autour du sanctuaire de barque de granit.

Cependant, un élément reste à déterminer pour réintégrer totalement ces constructions dans l'histoire de Karnak. Ces monuments ont été, certes, démontés mais à quelle époque? L'absence presque totale de martelages ou de graffiti suggère une durée d'existence très courte. Le remploi de ces blocs semble en fait s'être produit en deux grandes étapes: tout d'abord sous Thoutmosis III, puisqu'ils furent en effet retrouvés en majorité dans le remblai de la Cour de la Cachette, et les fondations du temple de Ptah, au nord de l'enceinte

du temple d'Amon-Rè. D'autres sont de plus conservés dans les fondations du «Palais de Maât» et peut-être dans celles de l'*Ahk-menou*. Mais la grande majorité des blocs attendra en fait sur une aire d'entrepôt jusqu'au règne d'Aménophis III avant d'être remployée dans les réfections de la grande Cour des Fêtes de Thoutmosis II, les fondations du temple de Montou de Karnak-nord, et surtout, le remplissage du troisième Pylône.

Si les premiers remplois semblent dater la destruction du règne de Thoutmosis III, logiquement seule la reine Hatshepsout put ordonner la destruction de la partie royale du temple ancestral pour imposer un nouveau programme architectural et les salles d'offrandes de ce qui allait devenir le «Palais de Maât». Thoutmosis III a trop pieusement restauré la mémoire des monuments d'Aménophis Ier pour en avoir lui-même ordonné la destruction quelques temps auparavant. Cette reconstruction s'inscrit d'ailleurs dans une démarche de remise en état de l'ordonnancement et de la hiérarchie des espaces que le temple d'Amon avait connu avant le règne d'Hatshepsout. De plus, ce démontage n'est pas une destruction totale. La majorité des scènes que nous avons pu restituer sont en fait présentes sur les blocs du reposoir de barque d'Hatshepsout appelé «Chapelle Rouge» qui semble faire une synthèse de la partie royale du premier temple de Karnak. Même si le sens des réformes envisagées par Hatshepsout n'est pas encore clair, Thoutmosis III essaiera ensuite, de façon tout à fait significative, de revenir à l'état antérieur, celui de la tradition, tout en tenant compte des éléments construits durant la corégence.

Bien que le «chaînon manquant» entre le Moyen Empire et les Thoutmosides apparaisse désormais sous un nouveau jour, il est certain que cette vision demeure encore incomplète: de nombreux blocs demeurent encore enfouis dans le temple de Montou ou le «Palais de Maât» ou l'*Akh-menou*. Quelques blocs des chapelles d'Aménophis Ier ont en effet pu être identifiés, lors des fouilles antérieures[13], en fondation dans les chapelles royales des Thoutmosis III et dans le «couloir de la jeunesse», monument qui les remplaçait. Enfin, des fragments significatifs appartenant aux blocs d'Aménophis Ier dorment encore dans les réserves des musées, faute d'être identifiés, leur style les ayant fait classer le plus souvent parmi les œuvres du Moyen Empire. Une connaissance globale du matériel

conservé devrait encore permettre de préciser ces restitutions. Néanmoins, il est maintenant clair, qu'après les moments difficiles de la Seconde Période Intermédiaire, Aménophis Ier, aidé de ses théologiens et architectes, a pu réorganiser le culte d'Amon, unissant de façon inextricable cultes divin et royal en leur donnant de nouveaux fastes rituels et architecturaux. En se plaçant en tant qu'héritier direct des grands souverains constructeurs du Moyen Empire, il efface ainsi la sombre parenthèse du désordre ouverte par les envahisseurs.

NOTES

1. Ce court article n'est qu'une première mise au point. Elle prend place au moment où les restitutions des monuments d'Aménophis Ier sont assez avancées pour être présentées. Un appareil critique complet qui ne pouvait avoir sa place en ces pages, sera joint à la publication à venir des monuments d'Aménophis Ier à Karnak. Les relevés et dessins accompagnant ces quelques lignes ont été réalisés par les auteurs sous l'égide du Centre Franco-Égyptien des temples de Karnak dont nous tenons à remercier les directeurs pour l'accueil chaleureux qui nous a été réservé depuis de longues années. Les photographies sont de Philippe MARTINEZ. Les documents présentés ainsi que la quasi totalité des blocs étudiés sont jusqu'à ce jour inédits.

2. Voir à ce sujet, B. LETELLIER, *La cour à péristyle de Thoutmosis IV à Karnak*, dans *BSFE* 84, mars 1979, p. 33-49 et *La cour à péristyle de Thoutmosis IV à Karnak (et la «cour des têtes» de Thoutmosis II)*, dans *Hommages Sauneron* I = *BdE* 81, IFAO, Le Caire, 1979, p. 51 à 71.

3. Luc GABOLDE, *À propos de deux obélisques de Thoutmosis II*... et *Sondage effectué à l'angle sud-est du pauvis du IVème Pylône*, dans *Cahiers de Karnak* VIII, Paris 1987, p. 148-158 et 159-165. La publication de la Cour des fêtes devrait paraître dans le volume IX des *Cahiers de Karnak*.

4. Cette appellation désigne l'Amon portant pour coiffure deux hautes plumes fichées dans un bandeau de tête, forme d'Amon souvent dite coptite.

5. Cette séquence se retrouve sur le mur extérieur sud du reposoir de barque en calcite d'Aménophis Ier qui prenait place entre ces parois parallèles.

6. On notera que cette figuration de la chapelle dite «Chapelle d'albâtre» montre des battants de bois ouverts qui ne descendent pas jusqu'au sol. Ils ne masquent que la barque sacrée, nullement l'autel-reposoir.

7. Cette paroi n'est pas sans poser des problèmes. En effet, son décor montre, dans la restitution proposée, Amon tournant le dos à l'extérieur. On peut alors envisager, à titre d'hypothèse, qu'il s'agit de la porte menant vers l'ancien monument jubilaire de Sésotris Ier, appelé depuis sa découverte «Chapelle Blanche».

8. H. CHEVRIER, *Une chapelle de Sésostris Ier à Karnak*, Le Caire 1956.

9. Ce bloc, en cours de publication, est actuellement exposé dans le Musée de Plein Air de Karnak.

10. Il convient de noter à ce stade de l'exposé que les éléments de façade conservés pour le bâtiment entourant le reposoir de barque se rapportent tous à une façade orientale. Ceci irait donc dans le sens de l'hypothèse proposée.

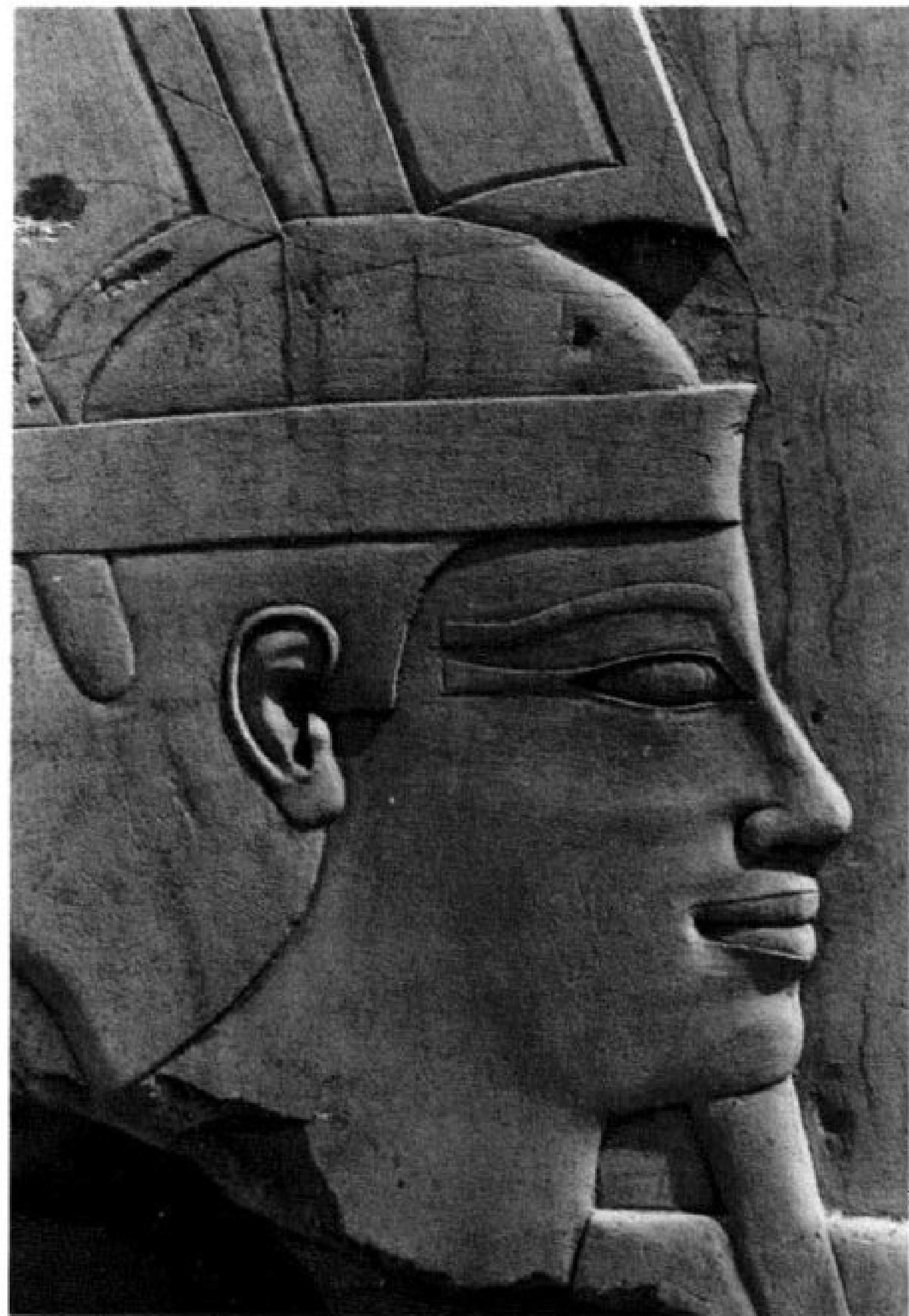
11. On pourra maintenant voir un article de R. VERGNIEUX, *L'organisation de l'espace (1), du sacré au profane*, *BSEG* 13 (*Mélanges R. Hari*) Genève 1989, p. 165-172.

12. Étudiante à l'Institut Victor Loret, Université Lyon II. Le relevé et l'étude de cette porte sont encore inédits. Elle sera publiée dans l'étude globale des monuments d'Aménophis Ier, à paraître.

13. Nous remercions Michel Azim qui fut chargé des fouilles les plus récentes de la Zone Centrale, pour cette communication orale.



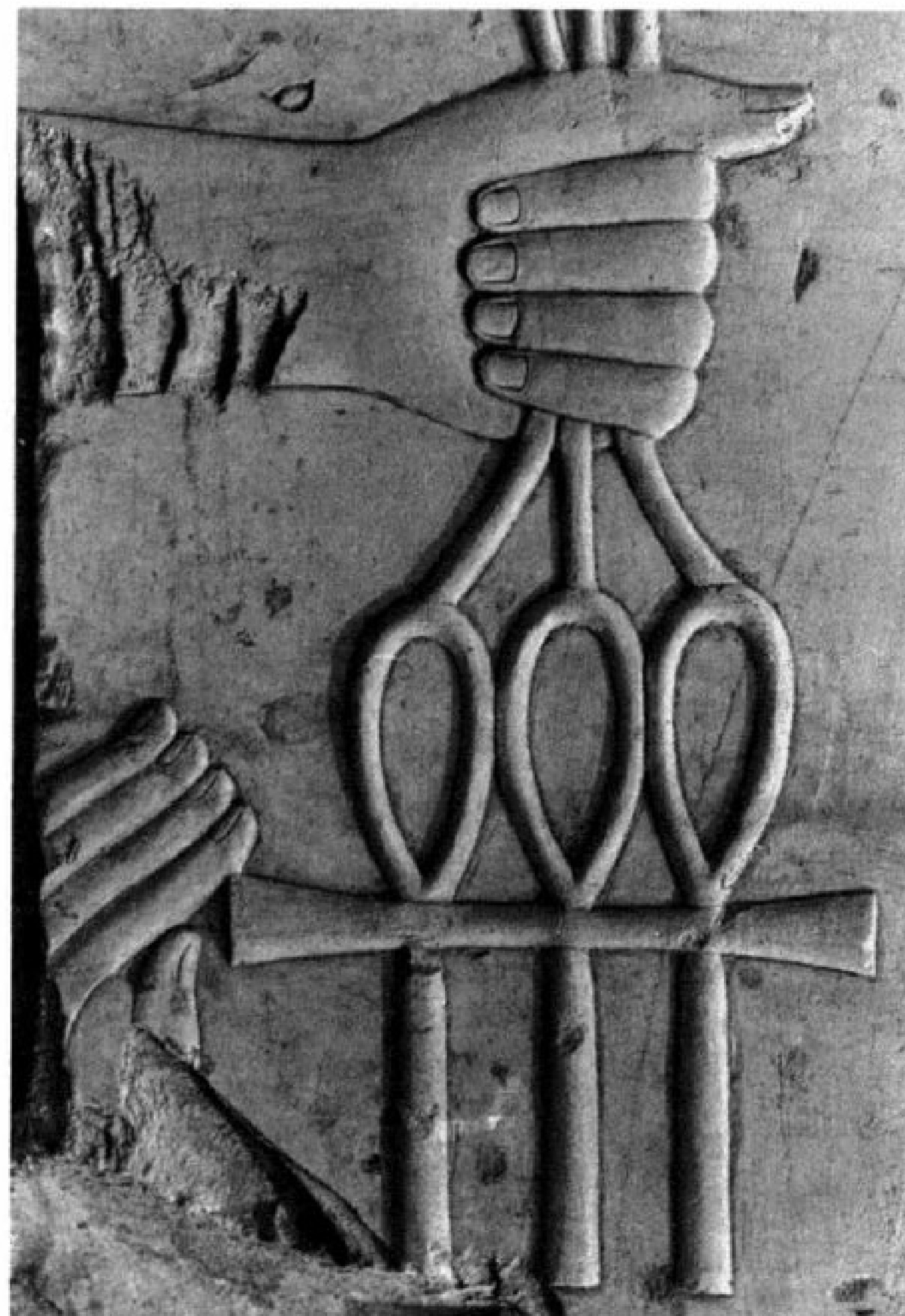
PL. 1. — Cartouche d'Aménophis Ier.



Pl. 2. — Visage du dieu Amon, Seigneur d'*Ipet-Sout*.



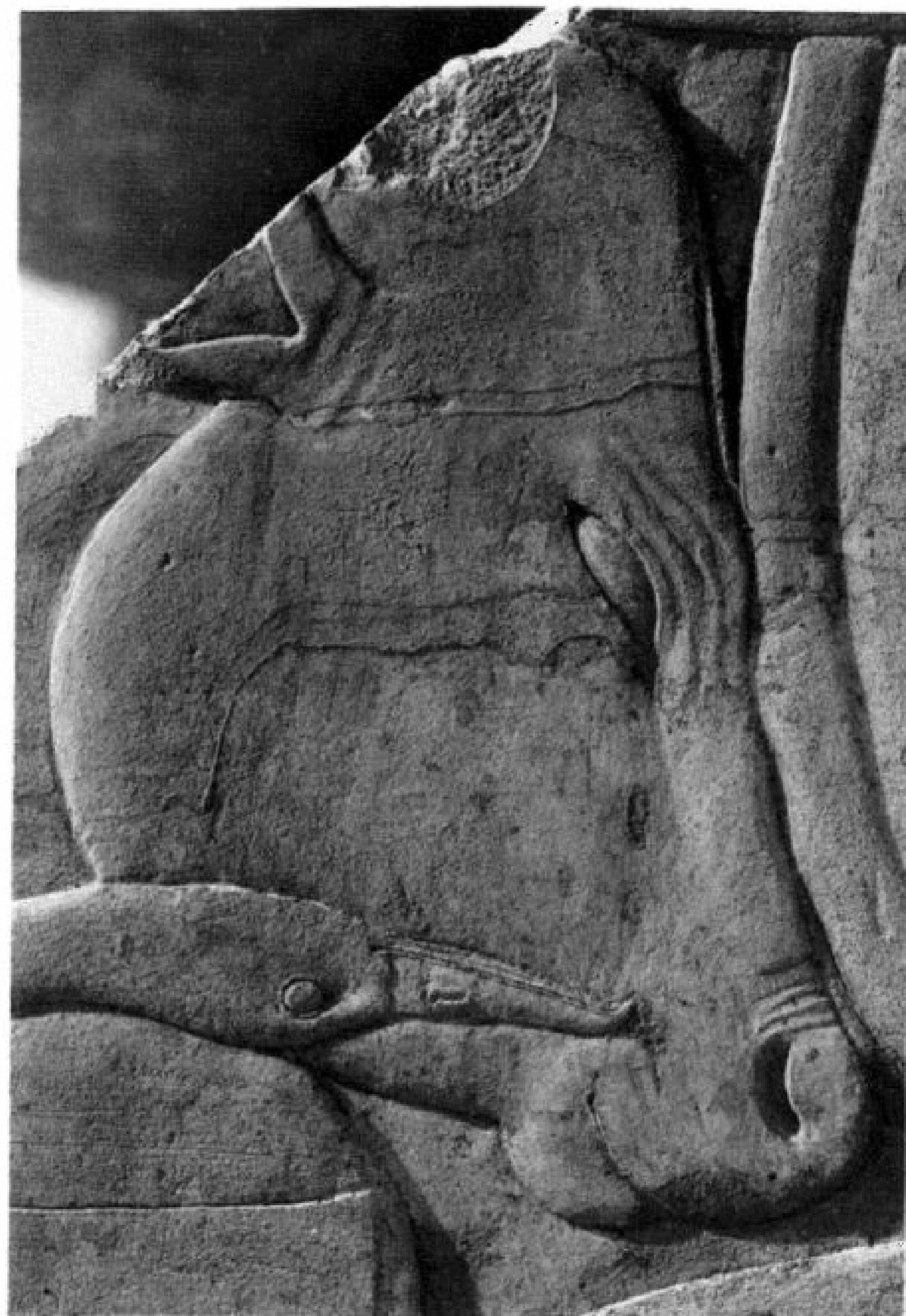
Pl. 3. — Aménophis Ier court en portant les vases d'eau nouvelle vers son père Amon-Rê.



Pl. 4. — En échange de ses fondations pieuses, Amon offre la vie à Aménophis Ier.



Pl. 5. — Parallèlement à Horus, Seth remet, selon le principe de Maât, les années de règne au souverain.



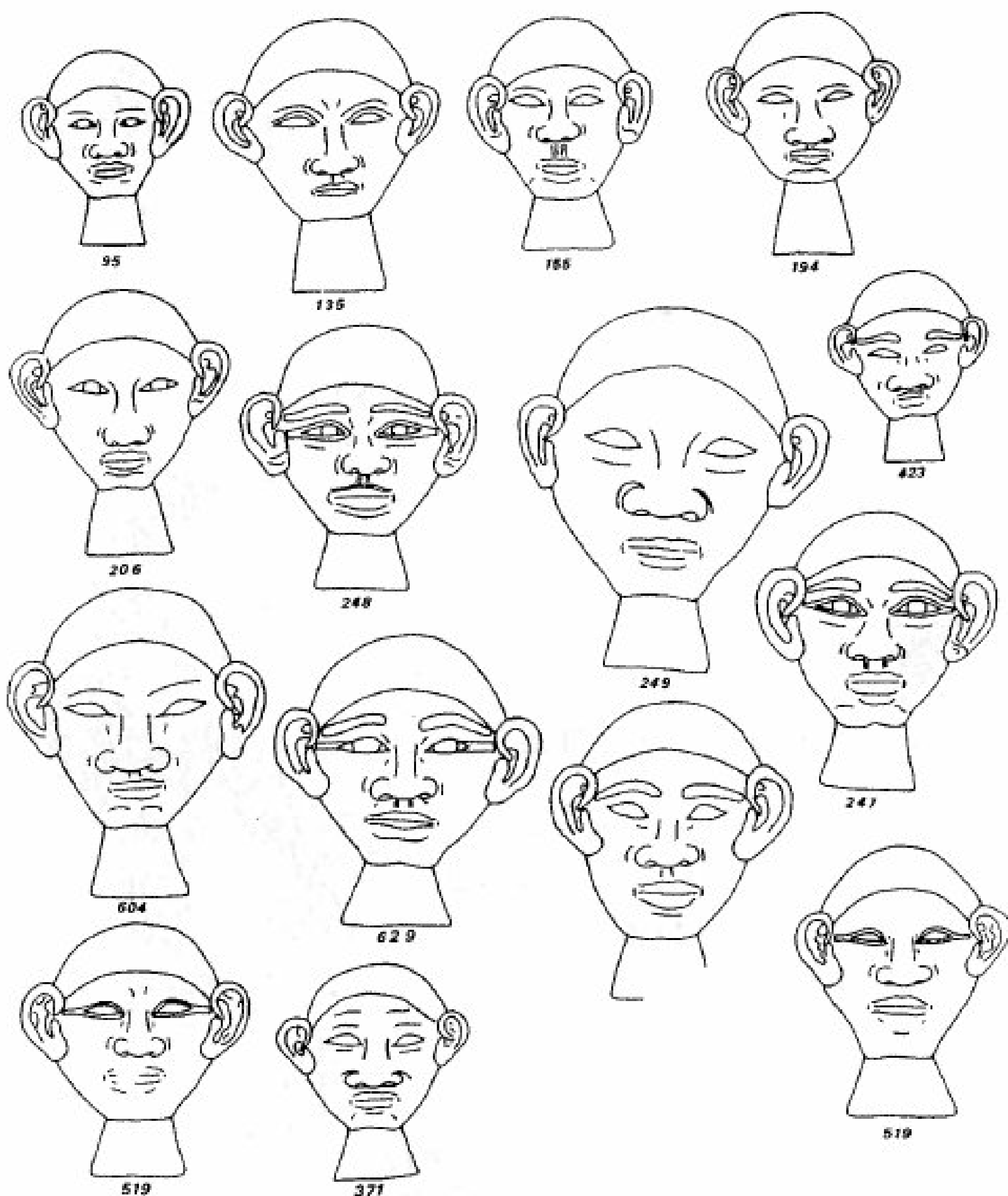
Pl. 6. — Offrande faite à la statue royale.



Pl. 7. — Aménophis Ier, héritier spirituel du Moyen Empire: détails du plumage du signe du canard-*s3* dans la titulature royale.



Pl. 8. — étude paléographique: le signe *ḥr*.



Pl. 9. — le signe *ḥr*: étude comparative permettant de différencier des «mains» de sculpteurs.

Publications

ifao

Les
PUBLICATIONS
de
l'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE
DU CAIRE

Périodiques

Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
Bulletin de Liaison du Groupe International d'Étude de la Céramique Égyptienne

Monographies
Série des Voyageurs Occidentaux en Égypte

sont en vente

- A Paris, au SEVPO (vente directe), 2 rue Paul Hervieu, Paris XV[e] (métro Javel); (vente par correspondance) 27-39 rue de la Convention, 75732 Paris, Cedex 15.
- Au Caire, à l'IFAO, 37, rue El-Cheikh Aly Youssef (Mounira). B.P. Qasr el Aïny 11562 Le Caire R.A.E. Possibilité de commande par correspondance ou de «Standing-order».

* * *

Catalogue gratuit sur demande